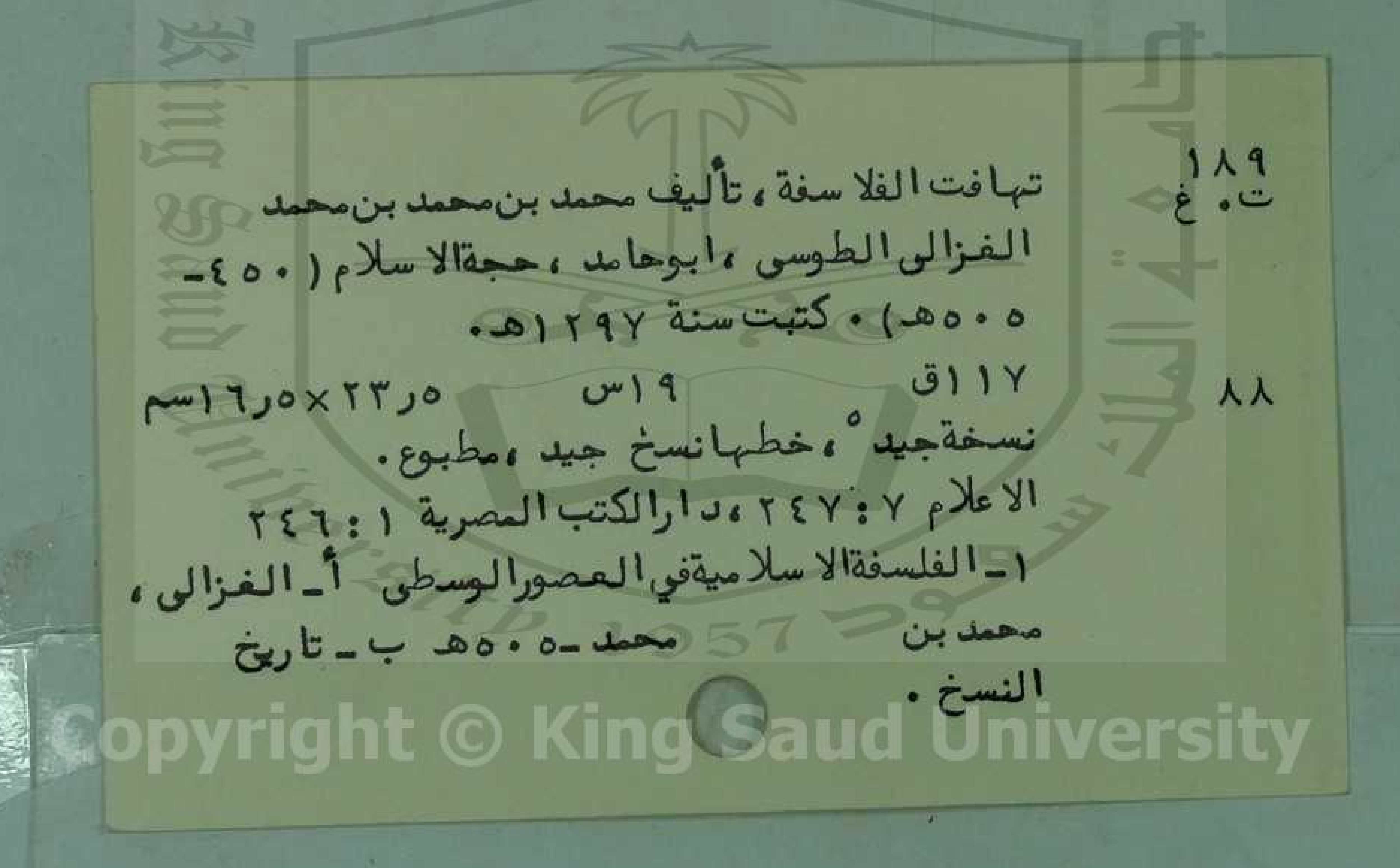


تهافت الفلاسفة ، تأليف محمد بن محمد بن محمد
الغزالي الطوسي ، ابو حامد ، حجة الاسلام (٤٥٠-
٥٠٥هـ) . كتبت سنة ١٢٩٧هـ .

١١٧ق ١٩س ٢٣,٥×١٦,٥سم
نسخة جيدة ، خطها نسخ جيد ، مطبوع .
الاعلام ٧: ٢٤٧ ، دار الكتب المصرية ١: ٢٤٦
١- الفلسفة الاسلامية في العصور الوسطى أ- الغزالي ،
محمد بن محمد - ٥٠٥هـ ب- تاريخ
النسخ .


King Saud University 1957
جامعة الملك سعود

هذا كتاب
تهافت الفلاسفة لحجة
الإسلام الغزالي نفعنا
الله به والمسلمين
أجمعين
آمين

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله
وصحبه وسلم
تسليماً
كثيراً

بسم الله الرحمن الرحيم

نسأل الله بجلاله الموفى على كل نهاية • وجوده المجاوز
كل غاية • ان يفيض علينا انوار الهداية • ويقبض عنا ظلمات
الضلال والغواية • وان يجعلنا ممن رأى الحق فاثر اتباعه
واقتفاه • ورأى الباطل باطلا فاختار اجتنابه واجتواه
• وان يلقننا السعادة التى وعد بها انبيائه واوليائه •
وان يبلغنا من الغبطة والسرور • والنعمة والحبور • اذا
ارتحلنا من دار الغرور • وما ينخفض دون اعاليه مراقى
الافهام • ويتضاءل دون افاضة مراقى سهام الاوهام •
• وان ينيلنا بعد الورود على نعيم الفردوس والصدور
من هول المحشر • ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر



على قلب البشر • وان يصلى على نبينا المصطفى خير البشر • وعلى
آله الطيبين واصحابه الطاهرين • مفاتيح الهدى • مصابيح
الدجى • وسلم تسليما **اما بعد** فانى رأيت طائفة يعتقدون
فى انفسهم التميز عن الاتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء
قد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات واستحقروا *
شعائر الدين من وظائف الصلوات • والتوقى عن المحظورات
• واستهانوا تعبدات الشرع وحدوده • ولم يقفوا عند *
توقيفاته وقيوده • بل خلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من
الظنون • يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله ويبغونها
عوجا وهم بالاخرة هم كافرون • ولا مستند لكفرهم غير سماع
تقليد كتقليد اليهود والنصارى اذ جرى على غير دين الاسلام
نشؤهم • وولاداتهم • وعليه درج اباؤهم واجدادهم ولا *
عن بحث نظرى صادر عن التعثر باذيال الشبه الصارفة
عن صوب الصواب والخداع بالخيالات المزخرفة كلامع *
السراب كما اتفق الطوائف من النظار فى البحث عن العقائد
والاراء • من اهل البدع والاهواء • وانما مصدر كفرهم سماعهم
اسامى هائلة كسقراط • وبقراط • وافلاطون • وارسطاليس
• وامثالهم واطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم فى وصف
عقولهم • وحسن اصولهم • ودقة علومهم الهندسية والمنطقية

والطبيعية والالهية واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة *
باستخراج تلك الامور الخفية وحكايتهم عنهم انهم مع رزانة
عقلهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل *
وجاحدون لتفاصيل الاديان والملل ومعتقدون انها نواميس
مؤلفة وحيل مزخرفة فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما
حكى من عقائدهم طبعهم تجملوا باعتقاد الكفر تحيزا الى
غمار الفضلا بزعمهم وانخراطا في سلكهم وترفعا عن مساعدة
الجماهير فاستنكفا من القناعة باديان الاباء ظنا بان
اظهارا لتكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد
الباطل جمال وذلك غفلة منهم عن ان الانتقال الى تقليد عن
تقليد خرق وخبال فاية رتبة في علم الله احسن من رتبة
من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالتسارع الى قبول الباطل
تصديقا دون ان يقبله خبرا وتحقيقا والبله من العوام *
بمعزل عن فضيحة هذه البهوت فليس في شجيتهم حب التكايس
بالتشبه بذوي الضلالات والبلاهة ادنى الى الخلاص من
فطانة تبترا والعمى اقرب الى السلامة من بصيرة حولاء فلما
رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هولاء الاغبياء ابتدأت
بتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء مبينا
تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات وكاشفا

عن

عن غوائل مذهبهم وعوراتهم التي هي على التحقيق مضاحك
العقلاء وعبرة عند الاذكياء اعني ما اختصوا به عن الجماهير
والدهماء من فنون العقائد والاراء مع حكاية مذهبهم على
وجهه ليتبين لهولاء الملحدة تقليدا اتفاق كل مرموق
من الاوائل والاواخر على الايمان بالله واليوم الاخر
وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين
اللفظين اللذين بعث لاجلهما الانبياء المؤيدون بالمعجزات
وانه لم يذهب الى انكارهما الا شرذمة يسيرة من ذوي العقول
المنكوسة والاراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبا
بهم فيما بين النظار ولا يعدون الا في زمرة الشياطين
الاشرار وغمار الاغبياء والاغمار ليكف عن غلوائه من
يظن ان التجمل بالكفر تقليدا يدل على حسن رأيه او
يشعر بفطنته وذكائه اذ يتحقق ان هولاء الذين تشبه
بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا
به من جحد الشرائع وانهم مؤمنون بالله ومصدقون
لرسله ولكنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول
قد زلوا فيها فضلوا واضلوا عن سواء السبيل ونحن
نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التخاييل والاباطيل *
ونبين ان كل ذلك تهويل ما وراءه تحصيل والله تعالى

ولى التوفيق، لاظهار ما قصدته من التحقيق، ولنصدر الآن
الكتاب بمقدمات تقرر عن مساق الكلام في الكتاب مقدمة
ليعلم ان الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل، فان
خبطهم طويل، ونزاعهم كثير، وآراؤهم منتشرة، وطرقهم
متباعدة متدابرة، فلنقتصر على اظهار التناقض في رأي
مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق، والمعلم الاول، فانه
رتب علومهم وهذبها وحذف الحشو من آرائهم وانتقى ما هو
الاقرب الى اصول اهوائهم، وهو ارسطاطاليس، وقد رد على
كل من قبله حتى على استاذه الملقب عندهم بافلاطون الالهي
، ثم اعتذر عن مخالفته استاذه بان قال افلاطون والحق
صديق ولكن الحق اصدق منه، وانما نقلنا هذه الحكاية
ليعلم انه لا تثبت ولا ايقان لمذهبهم عندهم، وانهم يحكمون
بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق
علومهم الالهية بعلوم متقنة البراهين، نقية عن التخمين
، كعلومهم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعف
القول لو كانت علومهم الالهية حقا لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا
في الحسابية، ثم المترجمون لكلام ارسطاطاليس لم ينفك
كلامهم عن تحريف وتبديل محوج الى تفسير، وتأويل، حتى
اثار ذلك ايضا نزاعا بينهم واقومهم بالنقل والتحقيق من

المتفلسفة

المتفلسفة الاسلامية الفارابي ابو نصر وابن سينا فلنقتصر
على ابطال ما اختاراه ورأياه صحيحا من مذهب رؤسائهم في
الضلال فان ما هجروه واستنكفوا من المتابعة فيه، لا يتمارى
في اختلاله، ولا يفتقر الى نظر طويل في ابطاله، فليعلم انا مقتصرون
على رد مذهبهم بحسب نقل هذين الرجلين، كيلا ينتشر
الكلام بحسب انتشار المذاهب مقدمة ثانية ليعلم ان
الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة اقسام قسم يرجع
النزاع فيه الى لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم تعالى عن قولهم
جوهرا مع تفسيرهم الجوهر بانه الموجود لا في موضوع أي
القائم بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم يقومه ولم يريدوا
بالجوهر المتحيز على ما اراده خصومهم ولسنا نخوض في ابطال
هذا لان معنى القيام بالنفس اذا صار متفقا عليه رجع الكلام
في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى الى البحث عن اللغة،
واكثرهم لا يسمونه جوهرا وان سوغ اللغة اطلاقه رجع جواز
اطلاقه في الشرع الى المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق
الاسامي واباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع ولعلك
تقول هذا انما ذكره المتكلمون في الصفات ولم يورده الفقهاء
في فن الفقه فلا ينبغي ان يلتبس عليك حقائق الامور بالعادات
والمراسم فقد عرفت انه بحث عن جواز تلفظ بلفظ صدق معناه

على المسمى به فهو كالبحث عن جواز فعل من الأفعال القسم الثاني ما لا يصدم مذهبهم فيه اصلا من اصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسل منازعتهم فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كرة والسما محيطة بها من الجوانب فاذا وقع القمر في ظل الأرض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة وهذا الفن ايضا لسنا نخوض في ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن ان المناظرة في ابطاله هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف امره فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا تبقى معها ريبة فمن يطلع عليها ويتحقق ادلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما الى الانجلاء اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يستريب في الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه اكثر من ضرره ممن يطعن فيه وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل فان قيل فقد قال عليه السلام ان الشمس والقمر لآيتان من ايات الله عز وجل لا ينكسفان لموت احد

ولا

ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله تعالى والصلاة فكيف يلائم ما قالوه قلنا ليس في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس فيه الا نفي وقوع الكسوف لموت احد او لحياته والأمر بالصلاة عنده والشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والطلوع والغروب من اين يبعد منه ان يأمر عند الكسوف بها استحبابا فان قيل فقد روى انه قال في اخر الحديث ولكن الله اذا تجلى لشئ خضع له فيدل على ان الخسوف خضوع بسبب التجلي قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيب ناقلها وانما المروى ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان تاويله اهون من مكابرة امور قطعية فكم من ظواهر اولت بالأدلة القطعية لا تنتهي في الوضوح الى هذا الحد واعظم ما يفرح به الملحدة ان يصرح ناصر الشرع بان هذا وامثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه امثال ذلك وهذا لان البحث في العالم عن كونه حادثا او قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة او مسطحا او مسدسا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قالوه او اقل او اكثر فنسبة النظر فيه الى البحث كنسبة النظر الى طبقات البصل وعددها وعدد حبات الرمان فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيف كان القسم

الثالث ما يتعلق النزاع فيه باصل من اصول الدين كالقول في
حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد والابدان
وقد انكروا جميع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي
ان يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه **مقدمة ثالثة** ليعلم
ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن ان
مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوب تهافتهم
فلذلك انا لا ادخل في الاعتراض عليهم الا دخول مطالب منكر
لا دخول مدع مثبت فابطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزامات
مختلفة فالزمهم تارة مذهب المعتزلة واخرى مذهب
الكرامية وطورا مذهب الواقفية ولا انتهض ذابا
عن مذهب مخصوص بل اجعل جميع الفرق البا واحدا عليهم فان
سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لاصول
الدين فلنتظاهر عليهم فان التشديد يذهب الاعتقاد **مقدمة**
رابعة من عظائم حيلهم في الاستدراج اذا ورد عليهم اشكال
في معرض الحجاج قولهم ان هذه العلوم على الافهام الذكية ولا
يتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقديم الرياضيات
والمنطقيات فمن تقلدهم في كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم
يحسن الظن بهم ويقول لا شك في ان علومهم مشتملة على حله
وانما تعسر علي دركه لاني لم احصل الرياضيات ولم احكم

المنطقيات فنقول اما الرياضيات التي هي نظر في الكموم المنفصلة
وهو الحساب فلا تعلق للالهيات بها وقول القائل ان فهم
الالهيات يحتاج اليها خرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة
يحتاج اليها او الحساب يحتاج الى معرفة الطب واما الهندسيات
التي هي نظر في الكم المتصل يرجع حاصله الى بيان ان السموات
وما تحتها الى المركز كري الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان
عدد الاكر المتحركة في الافلاك وبيان مقدار حركاتها فلنسلم
لهم ذلك جدلا او اعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة البراهين
عليه ولا يقدح ذلك في شيء من النظر الالهي وهو كقول القائل
العلم بان هذا البيت حصل بصنع صانع بناء عالم مريد حي قادر
يفتقر الى ان يعلم ان البيت مسدس او مثمن وان يعرف عدد
جذوعه وعدد لبناته وهو هذيان لا يخفى فساده كقول
القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ما لم يعرف عدد
طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة ما لم يعرف عدد
حباتها وهو هجر من الكلام مستغث عند كل عاقل نعم
قولهم ان المنطقيات لا بد من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق
ليس مخصوصا بهم وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام
كتاب النظر فغيروا عبارته الى المنطق تهويلا وقد نسميه
كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكايس

والمستضعف اسم المنطق ظن انه شئ غريب لا يعرفه المتكلمون
لا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال واستيصال
هذه الحيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول
في غير هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين
بل نوردها بعبارة المنطقيين ونصفيها في قوالبهم ونقتفي
آثارهم لفظا ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم اعني بعبارتهم
في المنطق ونوضح ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم
البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس
وما وضعوه من الاوضاع في ايساغوجي وقاطيغورياس التي
هي من اجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشئ منه
في علومهم الالهية ولكنا نرى ان نورد مدارك العقول في
غير هذا الكتاب فانه كالآلة لدرك مقصود الكتاب ونفرد له
كتابا مفردا ليرجع اليه ولكن رب ناظر يستغني في الفهم عنه
فنوخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم الفاظنا
في احاد المسائل في الرد عليهم فينبغي ان يبتدئ اولا بحفظ هذا
الكتاب الذي سميناه معيارا للعلوم الذي هو الملقب بالمنطق
عندهم ولنذكر الآن بعد المقدمات فهرست المسائل التي اظهرنا
تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب وهي عشرون مسئلة
المسئلة الاولى في ابطال مذهبهم في ازلية العالم المسئلة الثانية

في ابدية

في ابدية العالم المسئلة الثالثة في بيان تلبيسهم في قولهم
ان الله صانع العالم وان العالم صنعه المسئلة الرابعة
في تعجيزهم عن اثبات الصانع المسئلة الخامسة في تعجيزهم
عن اقامة الدليل على استحالة الهين المسئلة السادسة
في ابطال مذهبهم في نفي الصفات المسئلة السابعة في ابطال
قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل المسئلة
الثامنة في ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية
المسئلة التاسعة في تعجيزهم عن اقامة الدليل على
ان للعالم صانعا وعلة
المسئلة الحادية عشرة في تعجيزهم
عن القول بان الاول يعلم غيره الثانية عشرة في تعجيزهم
عن القول بان الاول يعلم ذاته الثالثة عشرة في ابطال
قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات الرابعة عشرة في
ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالارادة الخامسة
عشرة في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء
السادسة عشرة في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم
جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم السابعة عشرة في
ابطال قولهم في استحالة خرق العادات المسئلة الثامنة
عشرة في تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على ان النفس

الانسانى جوهر روحانى **الناسعة عشرة** فى ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية **العشرون** فى ابطال انكارهم البعث وحشر الاجساد مع التلذذ والتألم فى الجنة والنار بالآلام واللذات الجسمانية فهذا ما اوردنا مناقضتهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية واما الرياضيات فلا معنى لانكارها ولا للمخالفة فيها لانها ترجع الى الحساب والهندسة واما المنطقيات فهى نظر فى آلة الفكر فى المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالات وسنورد فى كتاب معيار العلوم جملة ما يحتاج اليه لفهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله تعالى

مسئلة فى ابطال قولهم بقدم العالم وتفصيل المذاهب

اختلفت الفلاسفة فى قدم العالم والذى استقر عليه راى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله عز وجل ومعلولا له ومساوقا معه غير متاخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس وان تقدم البارى عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان **وحكى عن افلاطون** انه قال العالم مكون ومحدث ثم منهم من اول كلامه وابى ان يكون حدوث العالم معتقدا له **وذهب جالينوس** فى اخر عمره

فى كتابه الذى سماه ما يعتقده جالينوس رايا الى التوقف فى هذه المسئلة وانه لا يدرى العالم قديم او حادث وربما دل على انه لا يمكن ان يعرف ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسئلة فى نفسها على العقول ولكن هذا كالشاذ فى مذهبهم وانما مذهب جميعهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم بغير واسطة اصلا واما ايراد ادلتهم لو ذهبت اصف ما نقل عنهم فى معرض الادلة واذكر فى الاعتراض عليه لسودت فى هذه المسئلة اوراقا لكن لا خير فى التطويل فلنحذف من ادلتهم ما يجرى مجرى التحكم والتخيل الضعيف الذى يهون على كل ناظر حله ولنقتصر على ايراد ما له موقع فى النفس مما يجوز ان ينهض للتشكيك لفحول النظار فان تشكيك الضعفا بادنى خيال ممكن ولهذا الفن من الادلة ثلاثة **الاول** قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا امكانا صرفا فاذا حدث بعد ذلك لم يخل اما ان يتجدد مرجح بقى العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ولم حدث الآن ولم

اولم يتجدد فان لم يتجدد مرجح

قبلة

يحدث من قبل والسؤال فى حدوث المرجح قائم وبالجملة
فاحوال القديم اذا كانت متشابهة فامان لا يوجد عنه
شئ قط واما ان يوجد على الدوام فامان يتميز حال الترك
عن حال الشروع فهو محال وتحقيقه ان يقال لم يحدث
العالم قبل حدوثه ولا يمكن ان يحال على عجزه عن الاحداث
ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدى الى ان ينقلب
القديم من العجز الى القدرة والعالم من الاستحالة الى
الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض
ثم تجدد غرض ولا يمكن ان يحال على فقد آلة ثم على وجودها
بل اقرب ما يتخيل ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم ان
يقال حصل على وجوده لانه صار مريدا لوجوده بعد ان لم يكن
مريدا فيكون قد حدثت الارادة وحدوثها فى ذاته محال لانه
ليس محلا للحوادث وحدوثها فى ذاته لا يجعله مريدا ولنترك
النظر فى محل حدوثها اليس الاشكال قائما فى اصل حدوثها وانها
من اين حدثت ولم حدثت الان ولم تحدث قبله وان حدثت الان
لا من جهة الله تعالى فان جاز حدوث حادث لا من محدث فليكن
العالم حادثا لا صانع له والا فاى فرق بين حادث وحادث وان
حدث باحداث الله فلم حدث الان ولم يحدث قبله فان كان
لعدم آلة او قدرة او غرض او طبيعة فلما ذا تبدل ذلك بالوجود

1

وحدث وعاد الاشكال بعينه او لعدم الارادة الاولى وتسلسل
الى غير نهاية فاذا قد تحقق بالقول المطلق ان صدور الحادث
من القديم من غير تغير امر فى القديم من قدرة او آلة او وقت
او غرض او طبع محال وتقدير تغير القديم محال لان
الكلام فى ذلك التغير الحادث كالكلام فى غيره والكل محال
ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة
فهذا اجل ادلتهم وبالجملة كلامهم فى سائر الالهيات انزل من
كلامهم فى هذه المسئلة اذ يقدرون ههنا على فنون من
التخييل لا يتمكنون منه فى غيرها فلذلك قدمنا هذه المسئلة
وقدمنا اقوى ادلتهم **الاعتراض** من وجهين احدهما ان يقال
لم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة
اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه وان يستمر العدم
الى الغاية التى استمر اليها وان يبتدا الوجود من حيث ابتدا
وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانه فى وقته
الذى حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك فما المانع
لهذا الاعتقاد وما المحيل له **فان قيل** هذا محال بين الاحالة
لان الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب
وموجب يستحيل ايضا وجود موجب قديم بشرائط ايجابه
واركانه واسبابه حتى لم يبق شئ منتظر البتة ثم يتاخر عنه الموجب

وحدث

ووجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضرورى
وتاخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب
فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبتها
الى المراد موجودة ولم تتجدد ارادة ولا تجدد للارادة نسبة لم
تكن قبل فان كل ذلك تغير فكيف تجدد المراد وما المانع من
التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابقة فى
شئ من الاشيا وامر من الامور وحال من الاحوال ونسبة
من النسب بل الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن يوجد المراد
وهى بقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة
وليس استحالة هذا الجنس فى الموجب الضرورى الذاتى بل
فى العرفى والوضعى فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم
تحصل البينونة فى الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل
اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح ولم يعقل تأخر المعلول
الا ان يعلق الطلاق بمجئ الغد وبدخول الدار فلا يقع فى الحال
ولكن يقع عند مجئ الغد وعند دخول الدار فانه جعله علة
بالاضافة الى شئ منتظر فلما لم يكن حاضرا فى الوقت وهو الغد
والدخول توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر
فما حصل الموجب الا وقد تجدد امر وهو الدخول وحصول
الغد حتى لو اراد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول

الدراكة للآلات الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بادامة
الادراك خلل لأن ادامة الحركة يفسد مزاج الاجسام كلها وكذلك
الامور القوية الجلية الادراك توهنها وربما تفسدها حتى لا تدرك
عقيبها الاخفى الاضعف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم
للبصر فانه ربما يفسد او يمنع عقيبه من ادراك الصوت الخفى
والمرئيات الدقيقة بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها
بحلاوة دونها والامر فى القوة العقلية بالعكس فان ادامتها
للنظر الى المعقولات لا يتعبها ودرك الضروريات الجلية يقويها
على درك النظريات الخفية ولا يضعفها وان عرض لها فى بعض الاوقات
كلال فذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستعانتها بها فتضعف
آلة القوة الخيالية فلا تخدم العقل وهذا من الطراز السابق فانا
نقول لا يبعد ان تختلف الحواس الجسمانية فى هذه الامور فليس
ما ثبت منها للبعض يجب ان يثبت للآخر بل لا يبعد ان تتفاوت
الاجسام فيكون منها ما يضعفه نوع من الحركة ومنها ما يقويها
نوع من الحركة ومنها لا يوهنها وان كان يؤثر فيها فيكون ثمة
سبب يجدد قوتها بحيث لا يحس بالاثر فيها فكل هذا ممكن اذ الحكم
الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لكلها دليلنا من قالوا
اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى الاشد والوقوف عند
الاربعين سنة فما بعدها فيضعف البصر والسمع وسائر القوى

العقلية في اكثر الامر وانما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا
نفوذ النظر في المعقولات عند حلول المرض بالبدن وعند
الخوف بسبب الشيوخة فانه مهما بان انه يتقوى مع ضعف
البدن في بعض الاحوال فقد بان قوامه بنفسه فتعطله عند
تعطل البدن ويوجب كونه قائما بالبدن فان استثناء عين
التالى لا ينتج فنقول ان كانت العقلية قائمة بالبدن فيضعفها
البدن بكل حال والتالى محال فاذا قلنا التالى موجود في
بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم موجودا ثم السبب
فيه ان النفس لها فعل بذاتها اذا لم يعقها عائق ولم يشغلها
شاغل فان للنفس فعلين فعلا بالقياس الى البدن وهو
السياسة له وتدبيره وفعلا بالقياس الى مبادئه والى ذاته
وهو ادراك المعقولات وهما متمانعان متعاندان فمهما اشتغل
باحدهما انصرف عن الاخر وتعذر عليه الجمع بين الامرين
وشواغله من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوة والغضب
والغم والخوف والوجع فاذا اخذت تفكر في معقول تعطل
عليك كل هذه الاشياء الاخر بل مجرد الحس قد يمتنع من
ادراك العقل ونظره من غير ان يصيب آلة العقل شيئا او يصيب
ذاته افة والسبب في ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل وكذلك
يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه ايض مرض في دماغ

فيجوز

فكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتي فعل النفس وتعذر الجهة
الواحدة قد يوجب التمانع فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة
عن الغضب والنظر في معقول عن معقول اخر وان المرض الحال
في البدن ليس يتعرض لمحل العلوم لانه اذا عاد صحيحا لم يفتقر الى
تعلم العلوم من راس بل تعود هيات نفسه كما كانت وتعود تلك
العلوم بعينها من غير استئناف تعلم والاعتراض ان نقول
نقصان القوى وزيادتها لها اسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوى
بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الاخر
وامر العقل ايض كذلك فلا يبقى الا ان يدعى الغالب ولا بعد في ان
يختلف الشم والبصر في ان الشم يقوى بعد الاربعين والبصر
يضعف وان تساويا في كونهما في الجسم كما تتفاوت هذه القوى
في الحيوانات فيقوى الشم في بعضها والسمع من بعضها والبصر
من بعضها لاختلاف في امزجتها لا يمكن الوقوف على بعضها
فلا يبعد ان يكون مزاج الالات ايض يختلف في حق الاشخاص وفي
حق الاحوال ويكون احد الاسباب في سبق الضعف الى البصر
دون العقل ان البصر اقدم فانه مبصر في اول فطرته ولا يتم عقله
الا بعد خمسة عشر سنة او زيادة على ما يشاهد اختلاف الناس
فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الراس اسبق منه الى شعر اللحية لان
شعر الراس اقدم فهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه

الى مجارى العادات فلا يمكن ان يبنى عليها علما موثوقا به لان جهات
الاحتمال التى فيها تزيد بها القوى او تضعف لا تنحصر فلا يورث
ذلك يقينا دليل تاسع قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم
مع عوارضه وهذه الاجسام لا تزال تنحل والغذا يسد مسد
ما ينحل حتى انا راينا صبيا انفصل عن الحبلى فيمرض مرارا ويزول
ثم يسمن وينمو فيمكننا ان نقول لم يبق فيه بعد الاربعين
شئ من الاجزاء التى كانت موجودة عند الانفصال بل لو كان
اول وجوده من اجزاء المنى فقط لم يبق فيه شئ من اجزاء المنى
بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك
الجسم ونقول هذا الانسان هو ذلك الانسان بعينه حتى انه يبقى
معه علوم من اول صباه ويكون قد تبدل جميع اجسامه فدل
ان للنفس وجودا سوى البدن وان البدن آلته الاعتراض ان
هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة اذا قيست حالة كبرها بحالة الصغر
فانه يقال ان هذا ذاك بعينه كما يقال فى الانسان وليس يدل
ذلك على ان له وجودا غير الجسم وما ذكر فى العلم يبطل بحفظ
الصور المتخيلة فانها تبقى فى الصبى الى الكبر وان تبدل سائر
اجزاء الدماغ فان زعموا انه لم يتبدل سائر اجزاء الدماغ فكذا
سائر اجزاء القلب وهما من البدن فكيف يتصور ان يتبدل
الجميع بل نقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد ان يكون

هذا

قد بقى فيه اجزاء من النطفة فاما ان تمحى عنه فلا فهو ذلك الانسان
باعتبار ما بقى كما انه يقال هذا ذاك الشجر وهذا ذاك الفرس ويكون
بقاء المنى مع كثرة التحلل والتبدل مثاله ما اذا كان صب فى موضع
رطل من الماء ثم صب عليه رطل اخر حتى اختلط به ثم اخذ منه
رطل اخر ثم لا يزال يفعل ذلك الف مرة فنحن فى المرة الاخيرة نحكم
بان شيئا من الاول باق وانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه من
ذلك الماء شئ لانه كان موجودا فى المدة الثانية والثالثة قريبة
من الثانية وهكذا الى الاخر وهذا على اصلهم الزم من حيث جوزوا
انقسام الاجسام الى غير نهاية فانصباب الغذا فى البدن وانحلال
اجزاء البدن يضاهى صب الماء فى هذا الاناء واغترافه منه
دليل عاشر قالوا القوة العقلية تدرك الكليات العامة
العقلية التى يسميها المتكلمون احوالا فيدرك الانسان المطلق
عند مشاهدة الحس لشخص انسان معين وهو غير الشخص
المشاهد فان المشاهد فى مكان مخصوص ولون مخصوص
ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعقول المطلق
مجرد عن هذه الامور بل يدخل فيه كل من ينطلق عليه اسم الانسان
وان لم يكن على لون المشاهد وقدره ووصفه ومكانه بل الذى
يمكن وجوده فى المستقبل يدخل فيه بل لو عدم الانسان لبقى
حقيقة الانسان فى العقل مجردا عن هذه الخواص وهكذا كل شئ

يشاهده الحس مشخصًا فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك
الشخص كليا مجردا عن المواد والاوضاع حتى يقسم اوصافه الى
ماهو ذاتى كالجسمية للشجر والحيوان والحيوانية للانسان والى
ما هو عرضى له كالبياض والطول للانسان والشجر ويحكم بكونه
ذاتيا وعرضيا على جنس الانسان والشجر وكل ما يذكر لا على
الشخص المشاهد فدل ان الكلى المجرد عن القرائن المحسوسة
معقولة عنده وثابتة فى عقله وذلك الكلى المعقول لا اشارة
اليه ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون مجردا عن الوضع والمادة
بالاضافة الى الماخوذ منه وهو محال فان الماخوذ منه ذو وضع واين
ومقدار واما ان يكون بالاضافة الى الآخذ وهو النفس العاقلة فينبغى
ان لا يكون للنفس وضع ولا اليه اشارة ولا له مقدار والا لو ثبت
ذلك لثبت للذى حل فيه **والاعتراض** ان هذا المعنى الكلى الذى
وصفتموه حالا فى العقل غير مسلم بل لا يحل فى العقل الا ما يحل فى
الحس ولكن يحل فى الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله فاذا
فصل كان المنفصل المجرد عن القرائن فى العقل فى كونه جزئيا كالمقرون
بقرائنه الا ان الثابت فى العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة
لم فيقال انه كلى على هذا المعنى وهو ان فى العقل صورة للمعقول المجرد
الذى ادركه الحس اولا ونسبة تلك الصورة الى سائر احاد ذلك
الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انسانا اخر لم تحدث له هيئة

اخرى كما لو رأى فرسا بعد انسان فانه يحدث فيه صورتان مختلفتان
ومثل هذا قد يعرض فى مجرد الحس فان من رأى الماء حصل فى خياله
صورة فلو رأى الدم بعده حصلت صورة اخرى بل الصورة التى
انطبعت فى خياله من الماء مثال لكل واحد من احاد المياه فقد
يظن انه كلى بهذا المعنى فكذلك اذا راى اليد مثلا حصل فى الخيال
والعقل وضع اجزائه بعضها مع بعض وهو انبساط الكف وانقسام
الاصابع عليه وانتهاء الاصابع على الاظفار ويحصل مع ذلك
صغره وكبره ولونه فان رأى يدا اخرى تماثله فى كل شئ لم تتجدد
له صورة اخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية فى احداث شئ
جديد فى الخيال كما اذا رأى الماء بعد الماء فى اناء واحد على قدر
واحد وقد يرى يدا اخرى تخالفه فى اللون والقدر فيحدث له
لون اخر وقدر اخر ولا يحصل له صورة جديدة لليد فان اليد
الصغير الاسود يشارك اليد الكبير الابيض فى وضع الاجزاء ويخالفه
فى اللون والقدر فما يساوى فيه الاول لا تتجدد صورته اذ تلك
الصورة هى هذه الصورة بعينها وما يخالفه تتجدد صورته فهذا
معنى الكلى فى العقل والحس جميعا فان العقل اذا ادرك صورة
الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة فى الجسمية
كما فى الخيال بادراك صورة الماء فى الوقتين وكذا فى كل متشابهين
وهذا لا يوذن ثبوت كلى لا وضع له اصلا على ان العقل قد يحكم

بثبوت شئ لا اشارة اليه ولا وضع لم يحكمك بوجود صانع العلم
ولكن من اين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم يكون
المنتزع عن المادة وهو المعقول في نفسه دون العقل والعاقل
فاما في الماخوذ عن المواد فوجهه ما ذكرناه **مسئلة** في ابطال
قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها
وانها سرمدية لا يتصور فناؤها فيطالبون بالدليل عليه ولهم
دليلان **احدهما** قولهم ان عدمها لا يخلو اما ان يكون بموت البدن
او بضد يطرأ عليها او بقدرة القادر وباطل ان ينعدم بموت
البدن فان البدن ليس محلا لها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة
القوى التي في البدن وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة
الا ان يكون حالا فيها منطبعا كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية
ولان للنفس فعلا بغير مشاركة الآلة وفعلا بمشاركتها فالفعل
الذي لها بمشاركة الآلة التخيل والاحساس والشهوة والغضب
فلا جرم يفسد بفساد الآلة ويفوت بفوات البدن وفعلها
بذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة عن المواد
ولا حاجة في كونه مدركا للمعقولات الى البدن بل الاشتغال بالبدن
يعوقها عن المعقولات ومهما كان له فعل دون البدن ووجود
دون البدن لم يفتقر في قوامها الى البدن وباطل ان يقال انها تنعدم
بالضد اذ الجواهر لا ضد لها ولذلك لا ينعدم في العالم الا الاعراض



والصور المتعاقبة على الاشياء اذ تنعدم صورة المائية بضدها
وهو الصورة الهوائية والمادة التي هي المحل لا تنعدم قط وكل جوهر
ليس في محل فلا يتصور عدمه بالضد اذ لا ضد لما ليس في محل
فان الاضداد هي المتعاقبة على محل واحد وباطل ان يقال تفنى
بالقدرة اذ العدم ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا
عين ما ذكروه في مسئلة ابدية العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه
والاعتراض عليه من وجوه الاول انه بناء على ان النفس لا
تموت بموت البدن لانه ليس حالا في الجسم وهو بناء على المسئلة
الاولى فقد لا نسلم ذلك **الثاني** هو انه مع انه لا يحل البدن
عندهم فله علاقة بالبدن حتى لا يحدث الا بحدوث البدن هذا
ما اختاره ابن سينا والمحققون وانكروا على افلاطون قوله ان النفس
قديمة ويعرض لها الاشتغال بالابدان بمسلك برهاني محقق وهو
ان النفس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت وما لا
عظم له ولا مقدار لا يقبل الانقسام وان زعم انه لم ينقسم فهو محال
اذ يعلم ضرورة ان نفس زيد غير عمرو ولو كانت واحدة لكانت
معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم من صفات ذات النفس
وصفات الذات تدخل مع الذات في كل اوصافه وان كانت النفوس
متكثرة فبماذا تكثرت ولم تتكثر بالمواد ولا بالاماكن ولا بالازمنة
ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف

نفس ح

النفوس بعد موت البدن فانها تتكثر باختلاف الصفة عند
من يرى بقائها لانها استفادت من الابدان هيئات مختلفة من
الاخلاق فقط والاخلاق فقط لا تتماثل كما ان الخلق الظاهر
لا يتماثل ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمرو ومهما يحكم هذا
البرهان بحدوثها عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد
مزاجها لقبول النفس المدبرة ثم قبلت النفس لا لانها نفس فقط
اذ قد يستعد في رحم واحد نطفتان لتوامين في حالة واحدة
للقبول فيتعلق بهما نفسان يحدثان من المبدا الاول بواسطة
او بغير واسطة لا يكون نفس هذا مدبرا الجسم ذلك ولا نفس
ذاك مدبرا الجسم هذا فليس الاختصاص الا لعلاقة خاصة بين
النفس المخصوص وبين ذلك البدن والا فلا يكون بدن احد التوامين
لقبول هذه النفس اولى من الاخر والا فقد حدثت نفسان معًا
واستعدت نطفتان لقبول التدبير معًا فى المخصوص فما المخصص
فان كان هو الانطباع فيه فيبطل ببطلان البدن وكان ثمة وجه
اخر لعلاقة بين هذا النفس على الخصوص وبين هذا البدن
على الخصوص حتى كانت تلك العلاقة شرطا في حدوثه فاى بعد
في ان يكون شرطا في بقائه واذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس
ثم لا يعود وجودها الا باعادة الله تعالى على سبيل البعث والنشور
كما ورد به الشرع فى المعاد **فان قيل** اما العلاقة بين النفس والبدن

فليس

لعله لانها استحكمت

فليس الا بطريق نزوع طبيعى وشوق جبلى خلق فيها الى هذا البدن
خاصة يشغلها ذلك الشوق بها عن غيرها من الابدان ولا يخليها
فى لحظة فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلى بالبدن المعين مصروفا
عن غيره وذلك لا يوجب فساده بفساد البدن الذى هو مشتاق
بالجبلة الى تدبيره نعم يبقى ذلك الشوق بعد مفارقة البدن الى ان
استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن واعراضها عن يسير الشهوات
وطلب المعقولات فتتاذى بذلك الشوق مع فوت الآلة التى يصل بها
الشوق الى مقتضاها واما تعيين نفس زيد لشخص زيد فى اول
الحدوث فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون
هذا البدن مثلا اصلح لهذه النفس من الاخرى لمزيد مناسبة بينهما
فيرجح اختصاصه وليس في القوة البشرية ادراك خصوص تلك
المناسبات وعدم اطلاعنا على تفصيل لا يشككنا في اصل الحاجة
الى مخصص ولا يضرنا ايضا فى قولنا ان النفس لا تفنى بفناء البدن
قلنا مهما غابت المناسبة عنا وهى المفيدة للاختصاص فلا يبعد
ان تكون تلك المناسبة مجهولة على وجه تحوج النفس في بقائها
الى بقاء البدن حتى ان فسد فسدت فان المجهول لا يمكن الحكم
عليه بانه يقتضى التلازم ام لا فلعل تلك المناسبة ضرورية في
وجود النفس فان انعدمت انعدمت فلا ثقة بالدليل الذى
ذكروه **الاعتراض الثالث** هو انه لا يبعد ان يقال ينعدم بقدرة الله تعالى

كما قررناه في ابطال سرمدية العالم **الاعتراض الرابع** هو ان يقال
ذكرتم ان هذه الطرق الثلاث في العدم متحتمة فهو غير مسلم فما
الدليل على ان عدم الشئ لا يتصور الا بطريق من هذه الطرق الثلاث
فان التقسيم اذا لم يكن دائرا بين النفي والاثبات فلا يبعد ان يزيد
على الثلاث والاربع ولعل للعدم طريقا رابعا وخامسا سوى ما
ذكرتموه فحصر الطريق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان دليل ثاني
وعليه تعويلهم ان قالوا كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه العدم
بل البسائط لا تنعدم قط وهذا الدليل يثبت فيه اولا ان موت البدن
لا يوجب انعدامه كما سبق فبعد ذلك يقال لن ينعدم لسبب اخر لان
كل ما ينعدم بسبب ما اى سبب كان ففيه قوة الفساد قبل الفساد
اى امكان الانعدام سابق على الانعدام كما ان ما يطرا وجوده من
الحوادث فيكون امكان الوجود سابقا على الوجود ليسمى امكان
الوجود قوة الوجود وامكان العدم قوة الفساد كما ان امكان الوجود
وصف اضافي لا يقوم الا بشئ حتى يكون امكانا بالاضافة اليه
فكذلك امكان العدم ولذلك قيل ان كل حادث مفتقر الى مادة سبقه
يكون فيها امكان الوجود الحادث وقوته كما سبق في مسئلة قدم العالم
فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ والقابل غير
المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول عند طريانه وهو غيره
فكذلك قابل العدم ينبغي ان يكون موجودا عند طريان العدم حتى يعدم

منه شئ كما وجد فيه شئ ويكون ما عدم غير ما بقي ويكون ما بقي
هو الذي فيه قوة العدم وقبوله وامكانه كما ان ما بقي عند طريان
الوجود يكون غير ما طرا وقد كان فيه قوة قبول الطارئ فيلزم ان
يكون الذي طرا عليه العدم مركبا من شئ انعدم ومن قابل للعدم
بقي مع طريان العدم وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طريان العدم
ويكون حامل القوة كالمادة والمنعدم منها كالصورة ولكن النفس
بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها فان فرض فيها
تركيب من مادة وصورة فنحن ننقل البيان الى المادة التي هي السنخ
والاصل الاول اذ لا بد ان ينتهي الى اصل فيجعل العدم على ذلك الاصل
وهو المسمى نفسا كما يجعل العدم على مادة الاجسام فانها ازلية
ابدية وانما تحدث عليها الصور وينعدم منها الصورة وفيها قوة
طريان الصورة عليها وقوة انعدام الصورة منها فانها قابلة للضدين
على السوا وقد ظهر من هذا ان كل موجود احدى الذات يستحيل عليه
العدم ويمكن تفهيم هذا بصيغة اخرى وهي ان قوة الوجود للشئ تكون
قبل وجود الشئ فتكون قبل وجود الشئ فتكون غير ذلك الشئ
ولا يكون نفس قوة الوجود بيانه ان الصحيح البصير يقال انه بصير
بالقوة اى فيه قوة الابصار ومعناه ان الصفة التي لا بد منها في العين
ليصح الابصار موجودة فان تاخر الابصار فلتاخر شرط اخر فيكون
قوة الابصار السواد مثلا موجودة للعين قبل ابصار السواد بالفعل

لعله السنخ

لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الأبصار
اذ لا يمكن ان يقال مهما حصل الابصار فهو مع كونه موجوداً بالفعل
موجود بالقوة بل قوة الوجود لانها هي حقيقة الوجود الحاصل
بالفعل ابدا واذا ثبتت هذه المقدمة فنقول لو انعدم الشئ البسيط
لكان امكان العدم قبل العدم حاصلا لذلك الشئ وهو المراد بالقوة
فيكون امكان الوجود ايض حاصلا اذ ما امكن عدمه فليس واجب
الوجود فهو ممكن الوجود ولا نعنى بقوة الوجود الا امكان الوجود
فيؤدى الى ان يجتمع فى الشئ الواحد قوة وجود نفسه مع حصول
وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا ان قوة الابصار التى
تكون فى عين الشئ هى غير الابصار ولا تكون هى نفس الابصار
اذ يؤدى الى ان يكون الشئ بالقوة والفعل وهما متناقضان بل
مهما كان الشئ بالقوة لم يكون بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوه
فاثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم اثبات لقوة الوجود فى حالة
الوجود وهو محال وهذا بعينه هو الذى قررناه لهم فى مصيرهم الى
استحالة حدوث المادة والعناصر والاستحالة عندهم مقررة فى
مسئلة ازلية العالم وابديته ومنشاء التلبيس جعلهم الامكان
وصفا مستدعيا محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع فلا
نعيد فان المسئلة هى تلك المسئلة ولا فرق بين ان يكون المتكلم فيه
جوهر مادة او جوهر نفس مسئلة فى ابطال انكارهم لبعث الاجسا

ويكون وجوده بالفعل صح

ورد الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور
العين وسائر ما وعد به الناس وقولهم ان كل ذلك امثلة ضربت لعوام
الخلق لتفهم ثواب وعقاب روحانيين هما اعلا رتبة من الجسمانية
وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة فلنقدم تفهيم معتقدهم فى الامور
الاخروية ثم لنتعرض على ما يخالف الاسلام من جملته وقد قالوا ان
النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا اما فى لذة لا يحيط الوصف بها
لعظمها واما فى الم لا يحيط الوصف به لعظمه ثم قد يكون ذلك الألم
مخلدا على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس فى درجات الألم
واللذة تفاوتا غير محصور اللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية
والألام السرمدية للنفوس الناقصة الملطخة والالم المنقضى
للنفوس الكاملة الملطخة فلا تنال السعادة المطلقة الا بالكمال
والطهارة والكمال بالعلم والزكاء بالعلم ووجه الحاجة الى العلم ان
القوة العقلية غذاؤها ولذاتها فى درك المعقولات كما ان القوة
الشهوانية لذتها فى نيل المشتهى والقوة البصرية لذتها فى النظر
الى الصور الجميلة وكذلك سائر القوى وانما يمنعها من الاطلاع
الى المعقولات البدن وشواغله وحواسه وشهواته والنفس الجاهلة
فى الحيوة الدنيا حقها ان تتألم بفوات لذة النفس ولكن الاشتغال
بالبدن ينسيه نفسه ويلهيه عن المه كالخائف لا يحس بالألم وكالخدر
لا يحس بالنار فاذا بقيت بقيت ناقصة حتى انحط عنها شغل البدن

كان فى صورة الخدر اذا عرض على النار فلا يحس بالألم فاذا زال الخدر
شعر بالبلاء العظيم دفعة واحدة هجوما والنفس المدركة للمعقولات قد
تلتذ بها التذاذا خفيا قاصرا عما يقتضيه طباعه وذلك ايضا لشواغل
البدن وانس النفس بشهواتها ومثاله مثال المريض الذى فى فيه مرارة
تستبشع الشئ الطيب الحلو ولا تشتهى الغذا الذى هو اتم اسباب اللذة
فى حقه فلا يلتذ به لما عرض من المرض فالنفوس الكاملة بالعلوم اذا
انحط عنها اعباء البدن وشواغله بالموت كان مثاله مثال من عرض
عليه الطعم الالذ والذوق الاطيب وكان به عارض يمنعه عن الادراك
فزال العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة او مثال من اشتد عشقه
فى حق شخص فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم او مغمى عليه او سكران
فلا يحس به فتنبه فجأة فيشعر بلذة الوصال بعد طول الانتظار دفعة
واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة الى اللذات الروحانية العقلية
الا انه لا يمكن تفهيمه الا بامثلة مما يشاهده الناس فى هذه الحياة
وهذا كما انا لو اردنا ان نفهم الصبى او العنين لذة الجماع لم نقدر
عليه الا بان نمثله فى حق الصبى باللعب الذى هو الذ الاشياء عنده
وفى حق العنين بلذة الاكل الطيب مع شدة الجوع ليصدق باصل وجود
اللذة ثم يعلم ان ما فهمه بالمثال ليس يحقق عنده لذة الجماع فان ذلك
لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذات العقلية اشرف من اللذات
الجسمانية امران احدهما ان حال الملائكة اشرف من حال السباع والخنازير

من البهائم

من البهائم وليس لها اللذات الحسية من الجماع والاكل وانما لها لذة
الشعور بكمالها وجمالها الذى خصت به فى نفسها فى اطلاعها
على حقائق الاشياء وقربها من رب العالمين فى الصفات لا فى المكان
وفى رتبة الوجود فان الموجودات حصلت من الله تعالى على ترتيب
وسائط فالذى يقرب من الوسائط فرتبته لا محالة اعلا الثانى
ان الانسان ايضا قد يؤثر اللذات العقلية على الحسية فان من
يتمكن من غلبة عدو والشماتة به فقد يهجر فى تحصيله ملاذ الاطعمة
والانكحة بل قد يهجر الاكل طول النهار فى لذة غلبة الشطرنج
والنرد مع خسة الامر فيه ولا يحس بالم الجوع وكذلك المتشوق
الى الحشمة والرياسة يتردد بين الخرام حشمته بقضاء الوطر من
عشيقته مثلا بحيث يعرفه غيره وينتهى عنه فيصون الحشمة ويترك
قضاء الوطر ويستخف ذلك محافظة على ماء الوجه فيكون ذلك
لا محالة الذ بل ربما يهجم الشجاع على جم غفير من الشجعان مستحقرا
خطر الموت شغفا بما يتوهمه بعد الموت من لذة الثناء والاطراء
عليه فاذا اللذات العقلية الاخروية افضل من اللذات الحسية الدنيوية
ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه
اعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر وقال تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين
فهذا وجه الحاجة الى العلم وصفاته وملائكته وكتبه وكيفية وجود

النافع ومن جملة العلوم العقلية
المحضة وهو العلم بالله تعالى وصفاته

الاشياء منه وما وراء ذلك ان كان وسيلة اليه هو نافع لاجله
وان لم يكن وسيلة اليه كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم
المتفرقة فهي صناعات وحرف كسائر الصناعات واما الحاجة الى
الى العمل والعبادات فلذكاء النفس فان النفس في هذا البدن
مصدود عن درك حقائق الاشياء لا لكونه في البدن منطبعا بل
لاشتغاله ونزوعه الى شهواته وشوقه الى مقتضاته وهذا النزوع
والشوق هيئة للنفس ترسخ فيها وتتمكن منها بطول المواظبة على
اتباع الشهوات والمثابرة على الانس بالمحسوسات المستلذة فاذا
تمكنت من النفس فمات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من
النفس ومردية من وجهين احدهما انه يمنعها عن لذتها الخاصة بها
وهو الاتصال بالملائكة والاطلاع على الامور الجلية الالهية ولا
يكون البدن الشاغل يلهيه عن الالم كما قبل الموت والثاني انه يبقى
معه الحرص والميل الى الدنيا واسبابها ولذاتها وقد استلب جنة
الالة فان البدن هو الالة للوصول الى تلك اللذات فيكون حاله
حال من عشق امرأة والف رياسة واستأنس باولاد واستروح
الى مال وابتهج بحشمه فقتل معشوقه وعزل من رياسة وسبي اولاده
ونساؤه واخذ امواله اعداؤه واسقط بالكلية حشمته فقاسى من
الالم ما لا يخفى وهو في هذه الحالات غير منقطع الامال عن عود امثال
هذه الامور فان الدنيا غاد ورائح فكيف اذا انقطع الامل بفقد البدن

بسبب الموت ولا ينجي عن التضمخ بهذه الهيئات الا كف النفس عن
الهوى والاعراض عن الدنيا والاقبال بكنه الجد على العلم والتقوى
حتى تنقطع علائقه عن الامور الدنيوية وهو في الدنيا وتستحكم
علاقته مع الامور الاخروية فاذا مات كان كالمتخلص عن سجن
واصلا الى جميع مطالبه فهو جنته ولا يمكن سلب جميع هذه
الصفات عن النفس ومحوها بالكلية فالضروريات البدنية
جاذبة اليها الا انه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال تعالى
وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا فاذا ضعفت
العلاقة ولم يشتد نكاية فراقها عظم الالتذاذ بما اطلع عليه من
الامور الالهية فاما الم اثر مفارقة الدنيا والنزوع اليها على قرب
كمن يستنهض من وطنه الى منصب عظيم وملك مرتفع قد ترق
نفسه حالة الفراق على اهله ووطنه فيتاذى اذاما ولكن ينمحي
بما يستأنفه من لذة الابتهاج بالملك والرياسة واذا لم يكن بين
سلب هذه الصفات ممكنا ورد الشرع في الاخلاق بالتوسط بين
كل طرفين متقابلين لان الماء الفاتر لا حار ولا بارد فكانه بعيد عن
الصفتين فلا ينبغي ان لا يبالغ في امساك المال فيستحكم فيه حرص
المال ولا في الانفاق فيكون مبذرا ولا ان يكون ممتنعا عن كل الامور
فيكون جبانا ولا منهمكا في كل امر فيكون متهورا بل يطلب الجود
فانه الوسط بين البخل والتبذير والشجاعة فانها واسطة بين الجبن

والنهور وكذلك فى جميع الاخلاق وعلم الاخلاق طويل والشريعة
بالغت في تفصيلها ولا سبيل في تهذيب الأخلاق الا براعات قانون
الشرع فى العمل حتى لا يتبع الانسان هواه فيكون قد اتخذ الهه هواه
بل يعتبر الشرع فيتقدم ويحجم باشارته فهذب به اخلاقه ومن عدم هذه
الفضيلة في الخلق والعلم جميعًا فهو الهالك ولذلك قال عز وجل قد
افلح من زكاها وقد خاب من دساها ومن جمع الفضيلتين العلمى والعملى
فهو العارف والعابد وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية
دون العملية فهو العالم الفاسق معذب مدة ولكن لا يدوم لان نفسه
قد كملت بالعلم ولكن العوارض البدنية لطخته تلطخا عارضا على خلاف
جوهر النفس وليس يجدد الاسباب المنجية فينمحو على طول الزمان
ومن له الفضيلة العملية دون العلمية فيسلم وينجو عن الألم ولا يحظى
بالسعادة الكاملة وزعموا ان من مات فقد قامت قيامته واما ما
ورد في الشرع من الصور فالقصد ضرب الامثال لقصور الأفهام
عن درك هذه اللذات فمثل لهم بما يفهمون ثم ذكر لهم ان تلك اللذات
فوق ما وصف لهم فهذا مذهبهم ونحن نقول اكثر هذه الامور ليس
على مخالفة كتابنا فانا لا ننكر ان فى الاخرة انواعا من اللذات اعظم
من المحسوسات ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ولكنا
عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد الا ببقاء النفس
وانما انكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ولكن المخالف

تغير ولكنه اختار الحركة لافاضة الخير فانه كان ينتفع به غيره
وليس يثقل عليه الحركة وليس بنفسه فما المانع من هذا الخيال
والثاني ان الحوادث تنتهي على اختلاف السبب المتولد من اختلاف
جهات الحركة فلتكن الحركة الاولى مغربية وما عداها مشرقية
وقد حصل به الاختلاف ويحصل به تفاوت السبب فلا تتعين
جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي الا اصل الاختلاف
فاما جهة تعينها فليست باولى من نقيضها في هذا الغرض

مسئلة
في ابطال ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات
الحادثات في هذا العالم وان المراد باللوح المحفوظ نفوس
السموات وان انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش
المحفوظات في قوة الحافظ المودعة في دماغ الانسان لا انه
جسم صلب عريض مكتوب عليه الأشياء كما يكتب الصبيان
على اللوح لان تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب
عليه واذا لم يكن للمكتوب نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية
ولا يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على
جسم ولا يمكن تعريف اشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة وقد
زعموا ان الملائكة السماوية هي نفوس السموات وان الملائكة
الكروبيين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة
بانفسها ولا تتحيز ولا تتصرف في الاجسام وان هذه الصور

بتجرد

الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهى اشرف من الملائكة
السماوية لانها مفيدة وهى مستفيدة والمستفيد لايكون اشرف
من المفيد ولذلك عبر عن الاشرف بالقلم وشبه المستفيد
باللوح هذا مذهبهم والنزاع فى هذه المسئلة يخالف النزاع
فيما قبلها فان ماذكروه من قبل ليس محالا اذ منتهاه
كون السماء حيوانا متحركا لغرض وهو ممكن اما هذه فيرجع
الى اثبات علم المخلوق بالجزئيات التى لانهاية لها وهذا
ربما يعتقد استحالته فنطالبهم بالدليل عليه فانه تحكم فى نفسه
استدلوا فيه بان قالوا ثبت ان الحركة الدورية ارادية والارادة
تتبع المراد والمراد الكلى لاتتوجه اليه الارادة كلية والارادة
الكلية لايصدر منها شئ فان كل موجود بالفعل معين جزئى
والارادة الكلية نسبتها الى احاد الجزئيات على وتيرة واحدة
فلا يصدر عنها سوى جزئى بل لابد من ارادة جزئية للحركة
المعينة فللفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة الى نقطة
معينة ارادة جزئية لتلك الحركة فله لامحالة تصور لتلك
الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذ الجزئيات لاتدرك الا
بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن ضرورتها تصور لذلك
المراد اى علم به سواء كان جزئيا او كليا ومهما كان للفلك تصور
لجزئيات الحركات واحاطة بها احاط لامحالة بما يلزم منها

من اختلاف النسب مع الارض فى كون بعض اجزائه طالعة وبعضها
غاربة وبعضها فى وسط سماء قوم وتحت قدم قوم وكذلك يعلم
بما يلزم من اختلاف النسب التى تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس
والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية اما بغير
واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة وعلى الجملة
فكل حادث له سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء الى
الحركة السماوية الابدية التى بعضها سبب البعض فاذا الاسباب
والمسببات فى تسلسلها تنتهى الى الحركات الجزئية السماوية
فالمتصور للحركات متصور للوازمها ولوازم لوازمها الى اخر
التسلسل فهذا يطلع على ما يحدث فان كل ما استحدث فحدوثه
واجب عن علته مهما تحقق عن العلة ونحن انما لانعلم ما يقع
فى المستقبل لانا لانعلم جميع اسبابه ولو علمنا جميع الاسباب
لعلمنا المسببات فانا مهما علمنا ان النار ستلتقى بالقطن فى وقت
معين فنعلم احتراق القطن ومهما علمنا ان شخصا سياكل فنعلم
انه سيشبع واذا علمنا ان شخصا سيخطى الموضع الفلانى الذى
فيه كنز مغطى بشئ خفيف اذا مشى عليه الماشى يعثر رجله
بالكنز وعرفه نعلم انه سيستغنى بوجود الكنز ولكن هذه الاسباب
لانعلمها وربما نعلم بعضها فيقع لنا حدث بوقوع المسبب فان
عرفنا اغلبها واكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع فلو حصل

لنا العلم بجميع الاسباب لحصل بجميع المسببات الا ان السماويات
كثيرة ثم لها اختلاط بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية
الاطلاع عليها ونفوس السموات مطلقة عليها لاطلاعها على
السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى اخر التسلسل
ولهذا زعموا انه يرى النائم في نومه ما يكون في المستقبل وذلك
باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته ومهما اطلع على الشئ ربما
بقي ذلك بعينه في حفظه وربما تسارع القوة المخيلة الى
محاكاتها فان من غرزها محاكاتها الاشياء بامثلة تناسبها بعض
المناسبة او الانتقال منها الى اضدادها فينمحي المدرك الحقيقي
عن الحفظ ويبقى مثال الخيال في الحفظ فيحتاج الى تعبير ما يمثل
الخيال كتمثيل الرجل بشخصه والزوجة بخف والخادم ببعض
اواني الدار وحافظ مال البر والصدقات بالبذر فان البذر
سبب للسراج الذي هو سبب الضيا وعلم التعبير يتشعب عن
هذا الاصل وزعموا ان الاتصال بتلك النفوس مبذول اذ ليس
ثم حجاب ولكنا في يقظتنا مشغولون بما يورده الحواس فدقة
الشهوات علينا فاشتغالنا بهذه الامور الحسية صرفنا عنه
واذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعدادنا
للاتصال وزعموا ان النبي ايض يطلع على الغيب بهذا الطريق
ايضا الا ان القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها

الحواس

الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام
ثم القوة الخيالية تمثل له ايض ما رأه وربما يبقى الشئ بعينه
في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي الى التاويل كما
يفتقر مثل ذلك المنام الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات
ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في يقظة ولا
منام لكن جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة معناه هذا
الذي ذكرناه فهذا ما اردناه ان نورده لتفهيم مذهبهم والجواب
ان نقول بم تنكرون على من يقول ان النبي صلى الله عليه
وسلم يعرف الغيب بتعريف الله تعالى او بتعريف ملك من
الملائكة فلا يحتاج الى شئ مما ذكرتموه فلا دليل في هذا ولا
دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم فان اهل الشرع
لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك في
الشرعيات يبقى التمسك بالمعقولات بمسالك العقول
وما ذكرتموه وان اعترف بامكانه مهما لم يشترط نفي النهاية عن
هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما
السبيل فيه ان يتعرف من الشرع لا من العقل واما ما ذكرتموه
من الدليل العقلي اولا فمبني على مقدمات كثيرة لسنا نطول
بابطالها ولكنا ننازع في مقدمات ثلاث منها المقدمة الاولى
قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة

وابطال دعواكم فيها المقدمة الثانية انه ان سلم ذلك مسامحة
فقولكم انه يفتقر الى تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم بل
ليس ثم جزء عندكم في الجسم فانه شئ واحد وانما يتجزء بالوهم
ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها الى استيفاء
الأينيات الممكنة لها كما ذكروه ويكفيها التصور الكلي والارادة
الكلية ولنمثل الارادة الكلية والجزئية مثالا ليفهم غرضهم
فاذا كان للانسان غرض كلي في ان يحج بيت الله مثلا فهذه
الارادة الكلية لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية
في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجدد للانسان
في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه
والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة
عن هيئته الى المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة
الجزئية التابعة للتصور الجزئية وهو مسلم في الحج لان الجهات
متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر
تعين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة اخرى جزئية
واما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك
على نفسها فحيزها لا يجاوزها والحركة مرادة وليس ثمة الا
وجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهو كهوي الحجر الى اسفل
فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطريق الخط المستقيم

الذي

الذي هو عمود على الارض فتعين الخط المستقيم لا يفتقر فيه الى
مجرد سبب حادث سوى الطبيعية الكلية الطالبة للمركز مع
تجدد القرب والبعد والوصول الى حد والصد عنه فكذلك يكفي
في تلك الحركة الارادية الكلية للحركة ولا يفتقر الى مزيد فهذه
مقدمة تحكموا بوضعها المقدمة الثالثة وهي التحكم البعيد
جدا قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور ايضا توابعها
ولوازمها وهذا هوس محض كقول القائل ان الانسان اذا تحرك
وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته موازاة ومجاورة
وهو نسبة الى الاجسام التي فوقه وتحته وحواليه واذا مشى
في شمس فينبغي ان يعلم المواضع التي تقع عليها كلها والمواضع
التي لا يقع وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك
المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الارض تحت قدمه
وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في اخلاطه بالباطن من
الاستحالة له بسبب الحركة الى الحرارة وما يستحيل من اجزائه
وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة
علة فيه او شرط او مهيأ او معد وهو هوس لا يقبله عاقل
ولا يغتر به الا جاهل والى هذا يرجع هذا التحكم على انا نقول هذه
الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال
او ينضاف اليها ما يتوقع كونها في الاستقبال فان قصرتموه على

الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب اطلاع الانبياء في
اليقظة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال
بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه يحكم بان من عرف الشئ
عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع اسباب الاشياء
لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة واسبابه جميع الحوادث
حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن يقتضي المسبب
اما بواسطة او بوسائط كثيرة واذا تعدى الى المستقبل لم يكن
له اخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية
وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب
علوم جزئية مفصلة لانهاية لاعدادها ولا غاية لاحادها ومن
لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فلييأس من عقله فان قلبوا
هذا علينا في علم الله تعالى فليس تعلق علم الله تعالى بالاتفاق
بمعلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات بل مهما دار
نفس الفلك بين جنس نفس الانسان كان من قبيل نفس الانسان
فانه يشاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطة فان لم يلتحق
به قطعا كان الغالب على الظن انه من قبيله وان لم يكن غالبا
على الظن فهو ممكن والامكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به
فان قيل حق النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك جميع
الاشياء ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والحقد

والحسد

والحسد والجوع والألم وبالجملة عوارض البدن وما يورده الحواس
عليه اذا اقبلت النفس الانسانية على شئ واحد شغلها عن غيره
واما النفوس الفلكية فنقية عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل
ولا يستغرقها هم والم واحساس فعرفت جميع الاشياء قلنا
وبم عرفتم انها لا شاغل لها وهلا كانت عبادتها واشتياقها الى
الاول مستغرقا لها وشاغلا لها عن تصور الجزئيات المفصلة
واما الذي يحيل تقدير مانع اخر سوى الغضب والشهوة
وهذه الموانع المحسوسة ومن اين عرف انحصار المانع في القدر
الذي شاهدناه من انفسنا وفي العقلاء شواغل علو الهمة
وطلب الرياسة ما يستحيل تصورها عند الاطفال ولا تعدونها
شاغلا ومانعا فمن اين يعرف استحالة ما يقوم مقامها في
النفوس الفلكية هذا ما اردنا ان نذكره في العلم الملقب عندهم
بالالهي اما الملقب بالطبيعيات فهي علوم كثيرة نذكر اقسامها
لتعرف ان الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا في انكارها
الا في مواضع ذكرناها وهي منقسمة الى اصول وفروع واصولها
ثمانية اقسام الاول يذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث انه جسم
من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة ويتبعها من
الزمان والمكان والخلاء ويشتمل عليه كتاب سمع الكتاب
الثاني يعرف احوال اقسام العالم التي هي السموات وما في مقعر

فلك القمر من العناصر الأربعة وطبائعها وعلة استحقاق
كل واحد منها موضعاً متعيناً ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم
الثالث يعرف فيه احوال الكون والفساد والتولد والتوالد
والنشور والبلى والاستحالات وكيفية استبقاء الأنواع على
فساد الأجساد بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل
عليه كتاب الكون والفساد والرابع في الأحوال التي تعرض للعناصر
الاربعة من الامتزاجات التي منها يحدث الاثار العلوية من الغيوم
والامطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق
والرياح والزلازل الخامس في الجواهر المعدنية السادس في احكام
النبات السابع في الحيوانات وفيه كتاب طبائع الحيوانات
الثامن في النفس الحيوانية والقوى الدراكة وان نفس الانسان
لاتموت بموت البدن وانه جوهر روحاني يستحيل عليه الفنا
اما فروعها فسبعة الاول الطب ومقصوده معرفة مبادي بدن
الانسان واحواله من الصحة والمرض واسبابهما وزلايلهما ليدفع
المرض ويحفظ الصحة الثاني احكام النجوم وهو تخمين في الاستدلال
من اشكال الكواكب وامتزاجاتها على ما تكون من احوال العالم
والملك والبدو والسنين الثالث علم الفراسة وهو استدلال من
الخلق على الاخلاق الرابع التعبير وهو استدلال من المخيلات
الحلمية الكلية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب مختلفة

القوة المتخيلة بمثال غيره الخامس علم الطلسمات وهو تأليف
القوة السماوية بقوى بعض الأجرام الارضية ليأتلف من ذلك
قوة تفعل فعلاً غريباً في العالم الارضي السادس علم البازنجات
وهو مزج قوى الجواهر الارضية ليحدث منه امور غريبة
السابع علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية
ليتوصل بها الى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الحيل وليس
يلزم مخالفتهم شرعاً في شئ من هذه العلوم وانما نخالفهم في جملة
هذه الامور اربعة مسائل الاولى حكمهم بان هذا الافتراق
المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران لازم بالضرورة
فليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب
ولا وجود المسبب دون السبب واثر هذا الخلاف يظهر في جميع
الطبيعيات الثانية في قولهم ان النفوس الانسانية جواهر
قائمة بانفسها ليست منطبعة في الجسم وان معنى الموت انقطاع
علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير والا فهو قائم بنفسه في كل
حال وزعموا ان ذلك عرف بالبرهان العقلي الثالثة قولهم ان
هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هي اذا وجدت فهي ابدية
سرمدية لا يتصور فناؤها الرابعة قولهم يستحيل رد هذه
النفوس الى الأجساد وانما لزم النزاع في الاولى من حيث انه ينبني
عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا




واحياء الموتى وشق القمر من جمل مجارى العادات لادمة لزوما
ضروريا احال جميع ذلك واولوا ما فى القرآن من احياء الموتى وقالوا
اراد ازالة موت الجهل بحياة العلم واولوا تلقف العصا ليسحر
السحرة بابطال الحجة الالهية على موسى صلوات الله عليه
شبهات المنكرين واما شق القمر فربما انكروا وجوده وزعموا
انه لم يتواتر ولم يثبت الفلاسفة المعجزات الخارقة للعادات
الا فى ثلاثة امور احدها فى القوة المتخيلات فانهم زعموا انها
اذا استولت وقويت ولم يستغرقها الحواس بالاشتغال اطلعت
على ما فى اللوح المحفوظ فتنطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى
المستقبل وذلك فى اليقظة للانبياء ولسائر الناس فى النوم
فهذه خاصية النبوة للقوة المخيلة الثانية خاصة فى القوة
العقلية النظرية وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال
من معلوم الى معلوم فرب ذكى اذا ذكر له المدلول يتنبه للدليل
واذا ذكر له الدليل يتنبه للمدلول من نفسه وبالجملة اذا اخطر له
الحد الاوسط يتنبه للنتيجة واذا حضر فى ذهنه حدى النتيجة
خطر بباله الحد الاوسط الجامع بين طرفى النتيجة والناس فى
هذا منقسمون فمنهم من يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه بادنى
تنبه ومنهم من لا يدرك معنى التنبيه الا بتعب كثير واذا جاز ان
ينتهى طرف النقصان الى من لا حدس له اصلا حتى لا يتهيأ لفهم

المعقولات

المعقولات التنبيه جاز ان ينتهى طرف القوة والزيادة الى ان
يتنبه لكل المعقولات او لاكثرها وفى اسرع الاوقات واقربها
ويختلف ذلك بالكمية فى جميع المطالب او بعضها وفى الكيفية
حتى يتفاوت فى السرعة والقرب قرب نفس مقدسة صافية
يستمر حدسها فى جميع المعقولات وفى اسرع الاوقات فهو
النبى الذى له معجزة من القوة النظرية ولا يحتاج فى المعقولات
الى معلم بل كانه من نفسه وهو الذى وصف بانه يكاد زيتها يضئ
ولو لم تمسسه نار نور على نور الثالثة القوة القدسية العملية
قد تنتهى الى حد يتاثر بها الطبيعيات ويتسخر لها ومثاله ان
النفس منا اذا توهم شيئا خدمته الاعضاء والقوى التى تحركت
الى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى اذا توهم شيئا طيب المذاق تحلبت
اشداقه وانتهضت القوة الملعبة فياضة باللعاب من معادنها
واذا تصور الوقاع انتهضت القوة فنشرت الآلة بل اذا مشى على
جذع ممدود على فضاء طرفاه على حائطين اشتد توهمه للسقوط
فانفعل الجسم بتوهمه وسقط ولو كان ذلك على الارض لمشى عليه
ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى الجسمانية خلقت خادمة
مسخرة للنفوس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها
فلا يبعد ان تبلغ قوة نفس الى حد تخدمه القوة الطبيعية فى غير
بدنه لان نفسه ليست منطبعة فى بدنه الا ان له نوع نزوع وشوق

الى تدبيره خلق له ذلك الى جبلته فاذا جاز ان بطبيعه اجسام بدنه
لم يمتنع ان يطيعه غيره فيتطلع نفسه الى هبوب ريح او نزول مطر
او هجوم صاعقة او نزول ارض ينخسف بقوم وذلك موقوف
حصوله على حصول برودة او سخونة او حركة في الهوآء فيحدث من
نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الامور من غير
حضور سبب طبيعي ظاهر ويكون ذلك معجزة النبي ولكنه انما
يحصل ذلك في هوآء مستعد لقبول ذلك ولا ينتهي الى ان ينقلب
الخشب حيوانا وينفلق القمر الذي لا يقبل الانخراق فهذا مذاهبهم
في المعجزات ونحن لا ننكر شيئا مما ذكروه وان ذلك مما يكون
للانبياء وانما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانا واحياء
الموتى وغيره فلزم الخوض في هذه المسئلة لاثبات المعجزات ولامر اخر
وهو نصرة ما اطبق عليه المسلمون من ان الله قادر على كل شئ فلنخض في
المقصود **مسئلة** الاقتران بين ما يعتقد سببا في العادة وبين
ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك
ولا ذاك هذا ولا ان اثبات احدهما متضمن لاثبات الاخر ولا نفيه متضمن
لنفي الاخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الاخر مثل الري والشرب
والشبع والاكل والاحتراق ولقاء النور والنار وطلوع الشمس والموت
وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل
وهلم جرا الى كل المشاهدات التي هي من المقترنات في الطب والنجوم



والصناعات والحرف وان اقترانها بما سبق من تقدير الله بخلقها
على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور
خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون حز الرقبة وادامة الحياة
مع حز الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات وانكر الفلاسفة امكانه
وادعوا استحالته والنظر في هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول
فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقات النار
نجوز وقوع الملاقات بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب
القطن رمادا دون ملاقات النار وهم ينكرون جوازه ولكلهم
في المسئلة ثلاث مقامات المقام الاول ان يدعي الخصم ان فاعل
الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه
الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما ننكره
بل نقول فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في
اجزائه وجعله حراقا ورمادا هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة
او بغير واسطة فاما النار فهي جماد لا فعل لها فما الدليل على انه
الفاعل وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقات
النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به
وانه لا علة سواه اذ لا خلاف لان انسلال الروح والقوى المدركة
والمحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة
في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا ان الاب فاعل ابنه

بايداع النطفة فى الرحم ولا هو فاعل حياته وسمعه وبصره وسائر
المعانى التى هى فيه ومعلوم انها موجودة عنده ولم نقل انها موجودة
به بل وجودها من جهة الأول اما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه
او بغير واسطة الملائكة
الامور الحادثة وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع
والكلام معهم فقد تبين ان الموجود عند الشئ لا يدل على انه موجود به
بل نبين هذا بمثال وهو ان الاكمه لو كان فى عينه غشوة ولم يسمع
من الناس الفرق بين الليل والنهار ولو انكشفت الغشاوة عن
عينه نهارا وفتح اجفانه فرأى الألوان ظن ان الادراك الحاصل
فى عينه تصور الالوان فاعله فتح البصر وانه مهما كان بصره سليما
ومفتوحا والحجاب مرتفعا والشخص المقابل متلون فيلزم لا محالة
ان يبصر ولا يعقل انه لا يبصر حتى اذا غربت الشمس واظلم الهواء
علم ان نور الشمس هو السبب فى انطباع الالوان فى بصره فمن اين
يأمن الخصم ان يكون فى المبادى للوجود علل واسباب يفيض منها
هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينهما الا انها ثابتة لا تنعدم
ولا هى اجسام متحركة فتغيب ولو انعدمت او غابت لادركنا
التفرقة وفهمنا ان ثمة سببا وراء ما شاهدناه وهذا لا مخرج عنه
على قياس اصلهم ولهذا اتفق محققوهم على ان هذه الاعراض
والحوادث التى تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام وعلى
الجملة عند اختلاف سببها انما تفيض من عند واهب الصور وهو

ملك

ملك او ملائكة حتى قالوا انطباع صور الألوان فى العين
يحصل من جهة واهب الصور وانما طلوع الشمس والحدقة السليمة
والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصور وطردوا
هذا فى كل حادث وبهذا يبطل دعوى من يدعى ان النار هى الفاعلة
للاحتراق والخبز هو الفاعل للشبع والدواء هو الفاعل للصحة الى
غير ذلك من الاسباب المقام الثانى مع من سلم ان هذه الحوادث
تفيض من مبادى الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل
بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة الان تلك المبادى ايضا تصدر
الاشياء عنها باللزوم والطبع على سبيل التروى والاختيار كصدور
النور من الشمس وانما افترقت فى المحال والقبول لاختلاف
استعدادها فان الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى
يستضئ به موضع اخر ولا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والحجر
يلين وبعض الاشياء يلين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها
يبيض كثوب القصار وبعضها يسود كوجهه والمبدأ واحد والآثار
مختلفة لاختلاف الاستعدادات فى المحل وكذلك مبادى الوجود
فياضة بما هى صادرة منها لا منع عندها ولا بخل وانما التقصير
من القوابل فاذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا
قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة فكيف يتصور ان
يحترق احدهما دون الاخر وليس ثمة اختيار وعن هذا المعنى انكروا

وقوع ابراهيم عليه السلام مع عدم الاحراق وبقاء النار نارا
وزعموا ان ذلك لا يمكن الا بسلب الحرارة من النار وذلك بخروجه
عن كونه نارا او بقلب ذات ابراهيم عليه السلام وبدنه حجرا وشيئا
لا يؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن والجواب له مسلكان
الاول ان نقول لا نسلم ان المبادى ليست تفعل بالاختيار وان الله
تعالى لا يفعل بالارادة وقد فرغنا من ابطال دعواهم فى ذلك وفى مسألة
حدوث العالم واذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحتراق بارادته عند ملاقاة
القطن النار امكن فى العقل ان لا يخلق مع وجود الملاقاة فان قيل
فهذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا انكر لزوم المسببات
عن اسبابها واضيف الى ارادة مخترعها ولم يكن للارادة ايضا منهج
مخصوص متعين بل امكن نفيه وتنوعه فيجوز لكل واحد منا ان
يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية واعداء
مستعدة بالاسلحة وهو لا يراها لان الله ليس يخلق الرؤية له ومن
وضع كتابا فى بيته فليجوز ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى
بيته غلاما امرد عاقلا متصرفا او انقلب حيوانا او لو ترك غلاما
فى بيته فليجوز انقلابه كلبا او ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا
وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا واذا سئل عن شئ من هذا فينبغى
ان يقول لا ادرى ما فى البيت الآن وانما القدر الذى اعلمه انى تركت
فى البيت كتابا ولعله الآن فرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله اوروثه



او انى تركت فى البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح
فان الله قادر على كل شئ وليس من ضرورة الفرس ان يخلق من
النطفة ولا من ضرورة الشجر ان يخلق من البذر بل ليس من ضرورة
ان يخلق من شئ فلعل اشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى
انسان لم يره الا الآن وقيل له هل هذا مولود فليتردد وليقل
يحتمل ان يكون بعض الفواكه فى السوق قد انقلب انسانا وهو
ذاك الانسان فان الله تعالى قادر على كل شئ ممكن وهذا
ممكن فلا بد من التردد وهذا فيمن يتسع المجال فى تصويره وهذا
القدر كاف فيه **والجواب** ان نقول ان ثبت ان الممكن كونه
لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات ونحن
لا نشك فى هذه الصور التى اوردتموها فان الله تعالى خلق لنا
علما بان هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة
بل هى ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها
مرة بعد اخرى ترسخ فى اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية
ترسخا لا ينفك عنه بل يجوز ان يعلم نبى من الانبياء بالطرق التى
ذكروها ان فلانا لا يقدم من سفره غدا وقدومه ممكن ولكن يعلم
عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر الى العامى فيعلم انه ليس يعلم الغيب
فى امر من الامور ولا يدرك المعقولات من غير تعليم ومع ذلك فلا
ننكر ان تتقوى نفسه وحدسه بحيث يدرك ما يدركه الانبياء

على ما اعترفوا بامكانه ولكن تعلمون ان ذلك الممكن لم يقع فان خرق
الله العادة بايقاعها في زمان خرق العادات فيها استلب هذه
العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلا مانع اذا من ان يكون الشئ
ممكنا في مقدورات الله تعالى ويكون قد جرى في سابق علمه انه
لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بانه ليس
يفعله في ذلك الوقت فليس في هذا الكلام الا تشنيع محض **المسلك
الثاني** وفيه الخلاص من هذه التشنيعات وهو ان يسلم ان النار
خلقت خلقها اذا لاقاها قطنتان متماثلتان احرقتهما ولم يفرق
بينهما اذا تماثلتا من كل وجه ولكنا مع هذا نجوز ان يلقى نبي في
النار فلا يحترق اما بتغيير صفة النار او بتغيير صفة النبي
فيحدث من الله او من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها
بحيث لا تتعداها فتبقى معها سخونتها واثرها او يحدث في بدن
الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحما وعظما فيدافع اثر النار فانا نرى
من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقدة ولا يتأثر به
والذي لم يشاهد ذلك ينكره فانكار الخصم اشتمال القدرة على
اثبات صفة من الصفات في النار او في البدن تمنع الاحتراق
كانكار من لم يشاهد الطلق واثره وفي مقدورات الله غرائب
وعجائب ونحن لا نشاهد جميعها فلم ينبغي ان ننكر امكانها ونحكم
باستحالتها وكذلك احياء الموتى وقلب العصا ثعبانا يمكن بهذا

الطريق

الطريق وهو ان المادة لكل شئ التراب وسائر العناصر تستحيل
نباتا ثم النبات يستحيل عند اكل الحيوان دما ثم الدم منيا ثم المني
ينصب في الرحم فيتخلق حيوانا وهذا بحكم العادة واقع في زمان
متطاول فلم يحيل الخصم ان يكون في مقدورات الله ان يدير المادة
في هذه الاطوار في وقت اقرب مما عهد فيه فاذا جاز في وقت اقرب
فلا ضبط للاقل فيستعجل هذه القوى في عملها فيحصل به ما هو
معجزة النبي **فان قيل** وهذا يصدر من نفس النبي عليه السلام
او من مبدأ اخر من المبادي عند اقتراح النبي **قلنا** وما
سلمتموه من جواز نزول الامطار والصواعق وتزلزل الارض
بقوة نفس النبي عليه السلام يحصل منه او من مبدأ اخر
فقولنا في هذا كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك
الى الله تعالى اما بغير واسطة او بواسطة الملائكة ولكن وقت
استحقاق حصولها انصراف همة النبي عليه السلام وتعين
نظام الخير في ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحا
جهة الوجود ويكون الشئ في نفسه ممكنا والمبدأ به سمحا جوادا
ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجحت الحاجة الى وجوده وصار الخير
متعينا فيه الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لافاضة الخير
وهذا كله لائق بمساق كلامهم ولازم لهم مهما فتحوا باب الاختصاص
للنبي بخاصية تخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص

لاينضبط فى العقل امكانه فلم يجب معه التكذيب لما تواتر نقله
وورد الشرع بتصديقه وعلى الجملة لما كان لايقبل صورة الحيوان
الا النطفة وانما يفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التى
هى مبادى الموجودات عندهم ولم يخلق قط من نطفة الانسان
الا الانسان ومن نطفة الفرس الا فرس من حيث ان حصوله من
الفرس وجب ترجيحا مناسبة صورة الفرس على سائر الصور
فلم يقبل الا الصورة المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم يتسبب من
الشعير قط حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاح ثم رأينا اجناسا
من الحيوانات تتوالد من التراب ولا تتوالد قط كالديدان ومنها ما
يتولد ويتوالد جميعا كالفار والحية والعقرب وكان تولدها
من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بامور غابت عنا
ولم يكن فى القوة البشرية الاطلاع عليها اذ ليس تفيض الصور
عندهم من الملائكة بالتشهى ولا جزافا بل لا يفيض على كل محل الا
ما تعين قبوله بكونه مستعدا فى نفسه والاستعدادات عندهم
مختلفة ومباديها عندهم امزجات الكواكب واختلاف نسب
الاجرام العلوية فى حركاتها فقد اتضح من هذا ان مبادى الاستعدادات
فيها غرائب وعجائب حتى توصل ارباب الطلسمات من علم خواص
الجواهر المعدنية واتخذ اشكالا من هذه الارضية وطلبوا لها طالعا
مخصوصا من الطوالع واحدثوا بها امورا غريبة فى العالم فربما

دفعوا

دفعوا العقرب والحية عن البلد والبق عن بلد الى غير ذلك من امور
تعلم من علوم الطلسمات فاذا خرجت عن الضبط مبادى الاستعدادات
ولم نقف على كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فمن اين يعلم استحالة
حصول استعدادات فى بعض الاجسام للاستحالة فى الاطوار فى اقرب
زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتهض
ذلك معجزة وما انكار هذا الا لضيق الحاصل والانس بالموجودات
الغالبة والذهول عن اسرار الله تعالى فى الخلقه والفطرة ومن استقرأ
عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات
الانبياء عليهم السلام بحال من الاحوال فان قيل فنحن نساعدكم
على ان كل ممكن مقدور الله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال
فليس بمقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالته ومنها ما يعرف امكانه
ومنها ما يقف العقل فلا يقضى فيه باستحالة ولا امكان فالان ما حد
المحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفى والاثبات فى شئ واحد
فقولنا ان كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعى
وجود احدهما وجود الاخر وقولوا ان الله يقدر على خلق ارادة
من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حياة ويقدر على ان يحرك يد ميت
ويقعده فيكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح
العين محدق بصره نحوه ولكنه لا يرى ولا حياة فيه اذ لا قدرة
له عليه وانما هذه الافعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك

يده والحركة من جهة الله تعالى ويجوز هذا يبطل الفرق بين الحركة
الاختيارية وبين الرعدة فلا يدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة
الفاعل وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس فيقلب الجوهر عرضا
ويقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما اقتدر
على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهبا ويلزم عليه ايضا من المحالات
ما لا حصر له والجواب ان المحال غير مقدور عليه والمحال
اثبات الشيء مع نفيه واثبات الاخص مع نفي الاعم واثبات الاثنين
مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال
فهو مقدور اما الجمع بين السواد والبياض فمحال لانا نفهم من
اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود السواد
فاذا صار نفي البياض مفهوما من اثبات السواد كان اثبات
البياض مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لانا
نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره
في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غير البيت وكذلك
نفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة
وكان فيه نفي ما فهمناه والجماد يستحيل ان يخلق فيه العلم لانا
نفهم من الجماد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراكا فتسميته جمادا بالمعنى
الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتسميته الحادث علما ولا يدرك
به محله شيئا محال فهذا وجه الاستحالة واما قلب الاجناس فقد

قال بعضهم بمذهب المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول تغير
الشيء بمعنى آخر غير معقول لان السواد اذا انقلب قدرة مثلا
فالسواد باق ام لا فان كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك
ووجد غيره وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف
اليه غيره وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي
على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم منيا اردنا به ان تلك المادة
بعينها خلعت صورتها ولبست صورة اخرى فرجع الحاصل
الى ان صورة عدمت وصورة حدثت وثمة مادة قائمة تعاقب
عليها الصورتان واذا قلنا انقلب الماء هواء بالتسخين اردنا به
ان المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة
ولبست صورة اخرى فالمادة مشتركة والصورة متغيرة
وكذلك اذا قلنا انقلب العصا ثعبانا والتراب حيوانا وليس
بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة
ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة فكان هذا محالا من هذا
الوجه واما تحريك الله تعالى يد الميت ونصبه على صورة حي
يقعد ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس
يستحيل في نفسه مهما احلنا الحوادث الى ارادة مختار وانما هو
مستنكر لاطراد العادة بخلافه وقولكم تبطل به دلالة احكام
الفعل على علم الفاعل فليس كذلك فان الفاعل الآن هو الله

تعالى وهو المحكم وهو عالم به واما قولكم انه لا يبقى فرق بين
الرعشة والحركة المختارة فنقول انما ادركنا ذلك من انفسنا
لانا شاهدنا من انفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فعبرنا
عن ذلك الفارق بالقدرة فعرفنا ان الواقع من القسمين الممكنين
احدهما في حالة والاخرى في حالة وهو ايجاد الحركة مع القدرة
عليها في حالة وايجاد الحركة دون القدرة في حالة اخرى واما انا
نظرنا الى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم
بقدرته فهذه علوم يخلقها بمجارى العادات يعرف بها وجود احد
قسيمها بالامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني فما سبق
مثله في تعجيزهم عن اقامة الدليل العقلى على ان النفس الانسانى
جوهر روحانى قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا هو منطبع
في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه كما ان الله
عز وجل ليس خارج العالم ولا داخل العالم وكذلك الملائكة
عندهم والخوض في هذا يستدعى شرح مذهبهم في القوى الحيوانية
والانسانية والقوى الحيوانية تنقسم الى قسمين محركة ومدركة
والمدركة قسمان ظاهرة وباطنة فالظاهرة هى الحواس الخمسة وهى
معان منطبعة في الاجسام اعنى هذه القوى واما الباطنة فثلاثة
احدها القوى الخيالية في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة
وفيه يبقى صور الاشياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع فيها

مايورده

مايورده الحواس مجتمعا فيه ويسمى الحس المشترك لذلك ولولاه
لكان من رأى العسل الابيض ولم يدرك حلاوته الا بالذوق فاذا
رآه ثانيا لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الاولى ولكن فيه معنى
يحكم بان هذا الابيض هو الحلو فلا بد ان يكون عنده حاكم قد اجتمع
عنده الامران اعنى اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود احدهما
بوجود الاخر والثانية القوة الوهمية وهى التى تدرك المعانى
وكان القوة الاولى تدرك الصور والمراد من الصور ما لا بد
لوجوده من مادة اى جسم والمراد بالمعانى ما لا يستدعى وجوده
جسما ولكن يعرض له ان يكون في الجسم كالعداوة والموافقة
فان الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته وذلك
لا يكون الا في جسم ويدرك ايضا كونه مخالفا لها وتدرك السخلة
شكل الام ولونها ثم تدرك موافقتها وملايمتها ولذلك تهرب
من الذئب وتاوى الى الام والموافقة والمخالفة ليس من ضرورتهما
ان يكونا في الاجسام كاللون والشكل ولكن قد يعرض لهما ان يكونا
في الاجسام ايضا وكانت هذه القوة مباينة وهذا محله التجويف
الاخير من الدماغ اما الثالثة فهى القوة التى تسمى في الحيوانات
متخيلة وفي الانسان مفكرة وشانها ان تركب الصور المحسوسة
بعضها مع بعض وتركيب المعانى على الصور وهى في التجويف الاوسط
بين حافظ الصور وحافظ المعانى وكذلك يقدر الانسان على ان يتخيل

فرسا يطير وشخصا راسه راس الانسان وبدنه بدن الفرس الى
غير ذلك من التركيبات وان لم يشاهد مثل ذلك والاولى ان تلحق
هذه القوة بالقوة المحركة كما سيأتي لا بالقوة المدركة وانما عرفت
مواضع هذه القوى بصناعة الطب فان الآفة اذا نزلت بهذه
التجويفات اختلفت هذه الامور ثم زعموا ان القوة التي تنطبع
فيها صور المحسوسات في الحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى
تبقى بعد القبول والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان
الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته
بخلاف الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة وتسمى
هذه قوة حافظة وكذا المعاني تنطبع في الوهم وتحفظها قوة
تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار اذا ضم
اليها المتخيلة خمسة كما كانت الظاهرة خمسة واما القوة المحركة
فتنقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة والى محركة على معنى
انها مباشرة للحركة فاعلة والمحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية
الشوقية وهي التي اذا ارتسمت في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة
مطلوب او مهروب عنه بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك
ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك
يقرب به من الاشياء المتخيلة ضارة او نافعة طلبا للذة وشعبة
تسمى قوة عصبية وهي قوة تنبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل

ضارا او مفسدا طلبا للغلبة وبهذه القوة يتم الاجماع التام على
الفعل المسمى ارادة فاما القوة المحركة على انها فاعلة هي قوة تنبث
في الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات فتجذب
الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه
القوة او ترخيها وتمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف
الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك التفصيل
فاما النفس العاقلة الانسانية المسماة بالناطقة عندهم والمراد
بالناطقة العاقلة لان النطق اخص ثمرات العقل في الظاهر فنسب
اليه فلها قوتان قوة عالمة وقوة عاملة وقد يسمى كل واحد عقلا
ولكن باشتراك الاسم فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان
الى الصناعات المرتبة الانسانية المستنبطة ترتيبها بالروية
الخاصة بالانسان واما العالمة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة
من شأنها ان تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان
والجهة وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون احوالا مرة
ووجودا اخرى ويسميها الفلاسفة الكليات المجردة فاذا للنفس
قوتان بالقياس الى حيثيتين القوة النظرية بالقياس الى حيثية الملائكة
اذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية وينبغي ان تكون هذه
القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها بالنسبة الى
اسفل وهي جهة البدن وتدبيره واصلاح الاخلاق وهذه القوة

ينبغي ان تسلط على سائر القوى البدنية وان تكون سائر القوى
منادية تبادئها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتأثر هو عنها بل
تنفعل تلك القوى عنها لئلا يحدث في النفس من الصفات
البدنية هيأت انقيادية تسمى رذائل بل تكون هي الغالبة ليحصل
للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل فهذا ايجاز ما فصلوه من
القوى الحيوانية والانسانية وطولوا بذكرها مع الاعراض عن ذكر
القوى النباتية اذ لا حاجة الى ذكرها في غرضنا وليس شئ مما
ذكروه مما يجب انكاره في الشرع فانها امور مشاهدة اجرى الله تعالى
العادة بها وانما نريد ان نعترض الآن على دعواهم معرفة كون
النفس جوهرا قائما بنفسه ببراهين العقل ولسنا نعترض اعتراض
من يبعد ذلك من قدرة الله او يرى ان الشرع ورد بنقيضه بل
ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر ان الشرع مصدق له ولكنا
ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغنا عن الشرع فنطالبهم
بالادلة ولهم فيه براهين كثيرة بزعمهم الاول قولهم ان العلوم
العقلية تحل في النفس الانسانية وهي محصورة وفيها احاد لا
تنقسم فلا بد ان يكون محله ايضا لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل
ان محله شئ لا ينقسم ويمكن ايراد هذا على شرط المنطق باشكاله
ولكن اقربه ان يقال ان كان محل العلم جسما منقسما فالعلم الحال فيه
ايضا منقسم لكن العلم الحال فيه غير منقسم فالمحل ليس جسما

وهذا

وهذا قياس شرطي استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم
باتفاق فلا نظر في صحة شكل القياس ولا نظر ايضا في المقدمتين فان
الاول قولنا ان كل حال في محل ينقسم لا محالة بفرض القسمة في محله
وهو اولي ولا يمكن التشكيك فيه والثاني قولنا ان العلم الواحد
يحل في الادمي وهو لا ينقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالا وان
كان له نهاية فيشتمل على احاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة نحن نعلم
اشياء ونقدر ان نفرض زوال بعضها وبقاء البعض من حيث انه
لا بعض لها والاعتراض على مقامين المقام الاول بم تنكرون على
من يقول محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب
المتكلمين ولا ينبغي هذا الاستبعاد وهو انه كيف تحل العلوم كلها
في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر المطيفة بها مجاورة والاستبعاد
لا خير فيه اذ يتوجه على مذهبهم ايضا انه كيف تكون النفس شيئا واحدا
لا يتحيز ولا يشار اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ولا متصلا
بالجسم ولا منفصلا عنه الا انا لا نؤثر هذا المقام فان القول في مسئلة
الجزء الذي لا يتجزأ طويل ولهم فيها ادلة هندسية يطول الكلام
عليها ومن جملتها قولهم جوهر فرد جوهر بين هل يلاقي احد الطرفين
عين ما يلاقيه الاخر فان ملاقي الملاقي ملاق وان كان ما يلاقي
غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة يطول حلها
ونتباعد عن الخوض فيها فلنعد الى مقام اخر المقام الثاني ان نقول

ان ماذكرتموه من ان كل حال في جسم فينبغي ان ينقسم باطل عليكم
بما تدركه القوة الوهمية من الشاة من عداوة الذئب فانها في حكم
شئ واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر ادراك
بعضه وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فان نفس البهائم
منطبعة في الاجسام لا تبقى بعد الموت وقد اتفقوا عليه فان امكنهم
ان يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس الخمس والحس
المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام في
هذه المعاني التي ليس من شرطها ان تكون في مادة **فان قيل** الشاة
لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب
المعين المشخص مقرونا بشخصه وهيكله والقوة العاقلة تدرك
الحقائق المجردة عن المواد والاشخاص **قلنا** الشاة قد ادركت لونه
الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع في القوة الباصرة
فكذا الشكل وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بماذا تدركها
فان ادركت بجسم فلتنقسم وليت شعري ما حال ذلك الادراك اذا
قسم وكيف يكون بعضه اهو ادراك كل بعض العداوة وكيف يكون
لها بعض او كل قسم ادرك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا
بثبوت ادراك في كل قسم من اقسام المحل فاذا هذه شبهة مشكلة لهم
في برهانهم فلا بد من الحل **فان قيل** هذه مناقضة في المعقولات
والمعقولات لا تنقض فانكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين

وزوال بعضه

هو

هو ان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم
لم يمكنكم الشك في النتيجة **والجواب** ان هذا الكتاب ما صنفناه
الا لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل
اذا انتقض به احد الامرين اما ما ذكروه في النفس الناطقة او ما ذكروه
في القوة الوهمية ثم نقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن
موضع تلبيس في القياس ولعل موضع الالتباس قولهم ان العلم
منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون باعتبار
المتلون فينقسم العلم بانقسام محله في لفظ الانطباع اذ يمكن ان
لا يكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون حتى يقال انه
منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في جوانبه فينقسم بانقسامه
فلعل نسبة العلم الى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه
الانقسام عند انقسام المحل بل نسبته اليه كنسبة ادراك العداوة
الى الجسم ووجوه نسبة الاوصاف الى محلها ليست محصورة في فن
واحد ولا هي معلومة التفاصيل لنا علما نثق به فالحكم عليه دون
الاحاطة بالتفصيل حكم غير موثوق به وعلى الجملة لا ننكر ان ما ذكروه
مما يقوي الظن ويغلبه وانما ننكر كونه معلوما يقينيا علما لا يجوز
الغلط فيه ولا يتطرق اليه الشك وهذا القدر مشكك فيه دليل
ثان قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو المعلوم المجرد عن
المواد منطبعا في المادة انطباع الاعراض في الجواهر الجسمانية لزم

انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق وان لم يكن منطبعًا
فيه ولا منقسما منبسطًا عليه او استنكره لفظ الانطباع فنعد
الى عبارة اخرى فنقول هل للعلم نسبة الى العالم ام لا ومحال قطع النسبة
فانه اذا انقطعت النسبة عنه فكونه عالما به لم صار اولى من كونه
غير عالما به وان كانت له النسبة فلا يخلوا عن ثلاثة اقسام اما
ان تكون النسبة لكل جزء من اجزاء المحل او يكون لبعض اجزاء المحل
دون البعض او لا تكون لواحد من اجزائه نسبة اليه وباطل ان
يقال لا نسبة ولم يكن للمجموع نسبة فان المجتمع من المباينات مباين
وباطل ان يقال النسبة للبعض فان الذى لا نسبة له ليس هو من
معناه فى شئ وليس كلامنا فيه وباطل ان يقال لكل جزء مفروض
النسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم باسره فمعلوم
كل واحد من الاجزاء ليس هو جزء من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون
معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل وان كان كل جزء له نسبة اخرى
غير النسبة التى للجزء الآخر الى ذات العلم فذات العلم اذا منقسم فى المعنى
وقد بينا ان علم المعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم فى المعنى وان كان
نسبة كل واحد الى شئ من ذات العلم غير ما اليه نسبة الآخر فانقسام
ذات العلم بهذا ظهر وهو محال وبهذا يتبين ان المحسوسات المنطبعة
فى الحواس الخمس لا تكون الا امثلة لصور جزئية منقسمة فان الادراك
معناه حصول المدرك فى نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال

المحسوس

٢

المحسوس نسبة الى جزء من الآلة الجسمانية والاعتراض على هذا ما سبق
فان تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرأ الشبهة فما ينطبع للقوة
الوهمية للشاة من عداوة الذئب كما ذكروه فانه ادراك لا محالة وله
نسبة اليه ويلزم فى تلك النسبة ما ذكروه فان العداوة ليست امرا
مقدرا له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها فى جسم مقدور وتنسب
اجزاؤها الى اجزائه وكون شكل الذئب مقدورًا لا يكفى فان الشاة
ادركت شيئا سوى شكله وهو المخالفة والمضادة والعداوة
والزيادة على الشكل من العداوة وليس لها مقدار وقد ادركته
بجسم مقدور فهذه الصورة شككت فى هذا البرهان كما فى الاول
فان قال قائل هلا دفعتم هذه البراهين بان العلم يحصل من
الجسم فى جوهر متحيز لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد قلنا لان
الكلام فى الجوهر الفرد يتعلق بامور هندسية يطول القول فى حلها
ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه يلزم ان تكون القدرة والارادة
ذلك الجزء فان للانسان فعلا ولا يتصور ذلك الا بقدرة وارادة
ولا تتصور الارادة الا بعلم وقدرة وترى الكتابة فى اليد والاصابع
والعلم بها ليس فى اليد اذ لا يذهل بقطع اليد ولا ارادتها فى اليد فانه
قد يريدها بعد شلل اليد وتتعذر لا لعدم الارادة بل لعدم القدرة
دليل ثالث قولهم لو كان العلم فى جزء من الجسم لكان العالم ذلك
الجزء دون سائر اجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية

صفة على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هوس فانه ليسمى
مبصرا وسامعا وذائقا وكذا البهيمة توصف به وذلك لا يدل على
ادراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان
في بغداد وان كان هو في جزء من جملة بغداد لا في جملتها ولكن يضاف
الى الجملة دليل رابع قالوا ان كان العلم يحل جزءا من القلب او الدماغ
مثلا فالجهل ضده فينبغي ان يجوز ان يكون قيامه بجزء آخر من
القلب او الدماغ ويكون الانسان في حالة واحدة عالما وجاهلا
بشئ فلما استحال ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان ذلك
المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه فانه لو كان منقسما
لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه لان الشئ في محل
لا يضاد ضده في محل آخر كما يجتمع البلقة في فرس واحد والسواد
والبياض في العين الواحدة ولكن في محلين ولا يلزم هذا في الحواس
فانه لا ضد لادراكاتها ولكن قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما
الا تقابل الوجود والعدم فلا جرم يقول يدرك ببعض اجزائه
كالعين والأذن ولا يدرك بسائر بدنه وليس فيه تناقض ولا يغني
عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية والحكم عام لجميع البدن
اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير محل العلة فان العالم هو المحل
الذي قام به العلم فان اطلق الاسم على الجملة فبالمجاز كما يقال هو
في بغداد وان كان هو في بعضها وكما هو مبصر وان كان بالضرورة



يعلم ان حكم الابصار لا يثبت لليد والرجل بل يختص بالعين وتضاد
الاحكام كتضاد العلل فان الاحكام تقصر على محال العلل ولا يخلص
على هذا قول القائل ان المحل المتهيئ لقبول العلم والجهل من الانسان
واحد فيتضادان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو قابل
للعلم والجهل ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة اخرى وسائر اجزاء
البدن عندكم في قبول العلم وتيرة واحدة **الاعتراض** ان هذا
ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الأمور
تثبت للبهائم والانسان وهي معان تنطبع في الجسم ثم يستحيل
ان ينفر عما يشتاق اليه فيجتمع فيه النفرة والميل الى شئ واحد
بوجود الشوق في محل والنفرة في محل آخر وذلك لا يدل على انها لا
تحل الاجسام لأن هذه القوى وان كانت كثيرة متوزعة على آلات
مختلفة فلها رابطة واحدة وهي النفس وذلك للبهيمة والانسان
جميعا واذا اتحدت الرابطة استحالت الاضافات المتناقضة
بالنسبة اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبع في الجسم
كما في البهائم دليل خامس قولهم ان كان العقل يدرك المعقول
بآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه محال فانه يعقل نفسه فالمقدم
محال قلنا نسلم ان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ولكن
اذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم بل نقول من يسلم لزوم التالي
وما الدليل عليه **فان قيل** الدليل عليه ان الابصار لما كان

والثاني مح

بجسم فالابصار لايتعلق بالابصار فالرؤية لاترى والسمع لايسمع
وكذا سائر الحواس فان كان العقل ايضا لايدرك الا بجسم فلم يدرك
نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد كما يعقل غيره
يعقل نفسه ويعقل انه غيره وانه عقل نفسه **قلنا** ما ذكرتموه
فاسد من وجهين احدهما ان الابصار لغيره ولنفسه كما يكون العالم
الواحد عالما بغيره وعالما بنفسه ولكن العادة جارية بخلاف ذلك
اذ خرق العادات عندنا جائز والثاني وهو اقوى انا ان سلمنا
هذا في الحواس ولكن لم قلتم اذا امتنع ذلك في بعض الحواس
يمتنع في بعض واي بعد في ان يفترق حكم الحواس من وجه
الادراك مع اشتراكها وانها جسمانية كما اختلف البصر واللمس
في ان اللمس لا يفيد الادراك الا باتصال الملموس بالآلة اللامسة
وكذا الذوق ويخالف البصر فانه يشترط فيه الانفصال حتى لو اطبق
اجفانه لم ير لون الجفن لانه لم يبعد عنه والاختلاف لا يوجب
الاختلاف في الحاجة الى الجسم ولا يبعد ان يكون في الحواس الجسمانية
ما يسمى عقلا ويخالف سائرها في انها تدرك نفسها دليل سادس
قالوا لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالابصار ما ادرك آلته
كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى انه آلته
فدل انه ليس آلة ولا محلا والا لما ادركه **والاعتراض على هذا** كا
الاعتراض على الذي قبله فانا نقول لا يبعد ان يدرك الابصار محله

وذكر

ولكن حواله على العادة او نقول لم يستحيل ان تفترق الحواس
في هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام كما سبق ولم
قلتم انما هو قائم بنفسه يستحيل ان يدرك الجسم الذي هو محله
ولم يلزم ان نحكم من جزء معين على كل مرسل ومما عرف بطلانه لاتفاق
وذكر في المنطق ان يحكم بسبب جزئي او جزئيات كثيرة على كلي حتى
مثلوه بما اذا قال الانسان ان كل حيوان فانه يحرك فكه الاسفل
عند المضغ لانا استقرينا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك فيكون
ذلك لغفلته عن التمساح فانه يحرك فكه الاعلى وهؤلاء لم يستقروا
الا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فحكموا على الكل به
فلعل للعقل حاسة اخرى تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من
سائر الحيوانات فيكون اذا الحواس مع كونها جسمانية منقسمة
الى ما يدرك محلها والى ما لا يدرك الا باتصال كالذوق واللمس
فما ذكروه ايضا ان اورث ظنا فلا يورث يقينا موثوقا به **فان قيل**
لسنا نقول على مجرد الاستقراء للحواس بل نقول على البرهان
ونقول لو كان القلب او الدماغ هو نفس الانسان لكان لا يعزب
عنه ادراكهما حتى لا يخلو عن ان يعقلهما جميعا كما انه لا يخلو عن ادراك
نفسه فان احدنا لا تعزب ذاته عن ذاته بل يكون مثبتا لنفسه في
نفسه ابدا والانسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ او لم يشاهد
بالتشريح من انسان آخر لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما فان كان

كما انقسم الى ما يدرك مدركه من غير مماسة كالبصر
والى ما لا يدرك الا بالاتصال

العقل حالا في جسم فينبغي ان لا يعقل ذلك الجسم ابدا ولا يدركهما
ابدا وليس واحد من الامرين بصحيح بل يعقلها حالة ولا يعقل
حالة وهذا التحقيق وهو ان الادراك الحال في محل انما يدرك
المحل لنسبة له الى المحل ولا يتصور ان يكون له نسبة اليه سوى
الحلول فيه فليدركه ابدا فان كانت هذه النسبة لا تكفي فينبغي
ان لا يدركه ابدا اذ لا يمكن ان يكون له نسبة اخرى اليه كما انه
لما كان يعقل نفسه عقل نفسه ابدا ولم يغفل عنه بحال قلنا
الانسان ما دام يشعر بنفسه ولا يغفل عنه فانه يشعر بجسده
وجثته نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ولكن يثبت
نفسه جسما حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي
ذكروه لا يناسب البيت والثوب فاثباته لاصل الجسم ملازم له
وغفلته عن شكله واسمه كغفلته عن محل الشم وانهما زائدتان
في مقدم الدماغ مشبهتان بحلمتي الثدي فان كل انسان يعلم انه يدرك
الرائحة بجسم ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا يتعين وان كان يدرك
انه الى الراس اقرب منه الى داخل الاذن فكذلك يشعر الانسان
بنفسه ويعلم ان هويته التي بها قرابة الى قلبه وصدره اقرب منه
الى رجله فانه يقدر نفسه باقيا مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير
نفسه باقيا مع عدم القلب فما ذكروه من انه يغفل عن الجسم
تارة وتارة لا يغفل عنه ليس كذلك دليل سابع في لوا القوى

المدركة

ما ليس بحاصل لم يعقل منه مع انه الواضع وانه المختار في
تفصيل الوضع فاذا لم يمكنا وضع بشهوتنا ولم يعقل فكيف
نعقله في الايجابات الذاتية العقلية الضرورية واما في العادات
فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد الىه
الا لمانع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل
تأخر المقصود وانما يتصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف
في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم
يتجدد قصد هو انبعاث في الانسان متجدد حال الفعل فان
كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا
يتصور تأخر المقصود الا لمانع ولا يتصور بعدم القصد فلا
يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق العزم وان
كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا
في وقوع المعزوم بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند
الايجاد وفيه قول بتغير القديم ثم يبقى عين الاشكال في ان
ذلك الانبعاث او القصد او الارادة او ما شئت سمه لم
حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب
او تسلسل الى غير نهاية فرجع حاصل الكلام الى ان وجد
الموجب بتمام شروطه ولم يبق امر منتظر ومع ذلك تأخر
الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها بل الاف

سنين لاينقضى شئ منها ثم انقلب الموجب موجودا بغتة
من غير امر تجدد وشرط تحقق وهو محال فى نفسه **الجواب**
ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شئ اى شئ
كان تعرفونه بضرورة العقل اونظره وعلى لغتكم فى المنطق
تعرفون الاليف بين هذين الحدين بحدا وسط وهو الطريق
النظرى فلابد من اظهاره وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة
فكيف لم يشاركوكم فى معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة
لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها
عدد ولاشك انهم لايكابرون العقول عنادا مع المعرفة
فلابد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة
ذلك اذ ليس فى جميع ما ذكرتموه الا الاستبعاد المجرد والتمثيل
بعزمنا وارادتنا وهو فاسد ولا تضاهى الارادة القديمة
القصود الحادثة واما الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان
فان قيل نحن بضرورة العقل نعلم انه لايتصور موجب بتمام
شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل
قلنا ما الفصل بينكم وبين خصومكم اذا قالوا لكم انا
بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة
عالمة بجميع الكليات من غير ان يوجب ذلك كثرة فى ذاته ومن
غير ان يكون العلم زيادة على الذات ومن غير ان يتعدد العلم

مع

مع تعدد المعلوم محال وهذا مذهبكم فى حق الله وهو بالنسبة
الينا والى علومنا فى غاية الاحالة ولكن يقولون لايقاس
العلم القديم بالحادث فطائفة منكم استشعروا احالة
هذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم الا نفسه فهو العاقل وهو المعقول
وهو العقل والكل واحد فلو قال قائل اتحاد العاقل والعقل
والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير ان صانع
العالم لايعلم صنعه محال بالضرورة فالقديم اذا لا يعلم
الا نفسه تعالى الله عن قولكم وعن قول جميع الزائغين
علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه البتة بل لا نتجاوز الزامات
هذه المسئلة فنقول بم تنكرون على خصومكم اذ
قالوا قدم العالم محال لانه يؤدى الى اثبات دورات للفلك
لانهاية لاعدادها ولاحصر لآحادها مع ان لها سدسا
وربعا ونصفا فان فلك الشمس يدور فى سنة وفلك
زحل يدور فى ثلاثين سنة فيكون ادوار زحل ثلث
عشر ادوار الشمس وادوار المشترى نصف سدس
ادوار الشمس فانه يدور فى اثنى عشر سنة ثم انه كما لا
نهاية لاعداد دورات زحل لانهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشره بل لانهاية
لاعداد دورات الكواكب الثابتة التى تدور فى ستة وثلاثين
الف سنة مرة واحدة كما لانهاية للحركة المشرقية التى

للشمس فى اليوم والليلة مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم
استحالته ضرورة فبماذا تنفصلون عن قوله بل لو قال
قائل اعداد هذه الدورات شفع او وتر او شفع ووتر
جميعا او لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قلتم
شفع فالشفع يصير وترا بواحد فكيف اعوزما لا نهاية
له واحد فان قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف
اعوزه ذلك الواحد الذى يصير به شفعا فيلزمكم القول
بانه ليس بوتر ولا شفع فان قيل انما يوصف بالشفع
والوتر المتناهى وما لا يتناهى لا يوصف به قلنا فجملة
مركبة من احاد لها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف
بشفع ولا وتر يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر فبم تنفصلون
عن هذا فان قيل محل الغلط فى قولكم انه جملة مركبة من
احاد فان هذه الدورات معدومة اما الماضى فقد انقرض
واما المستقبل فلم يوجد والجملة اشارة الى موجودات
حاضرة ولا موجود ههنا قلنا العدد ينقسم الى الشفع
والوتر ويستحيل ان يخرج عنه سواء كان المعدود موجودا
باقيا او فانيا فاذا فرضنا عددا من الافراس لزمنا ان نعتقد
انه لا يخلو عن كونه شفعا او وترا سواء قدرناها معدومة
او موجودة فان انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية

على انا نقول لهم لا يستحيل على اصلكم موجودات
حاضرة هى احاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها وهى
نفوس الادميين المفارقة للأبدان بالموت فهى موجودات
لا توصف بالشفع ولا بالوتر فبم تنكرون على من يقول
بطلان هذا يعلم ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة
القديمة بالأحداث ضرورة وهذا الراى فى النفوس هو
الذى اختاره ابن سينا ولعله مذهب ارطاطاليس فان
قيل الصحيح راى افلاطون وهو ان النفس قديمة وهى
واحدة وانما تنقسم فى الابدان فاذا فارقتها عادت الى
اصلها واتحدت قلنا فهذا اقبح واشنع واولى بان يعتقد
مخالفا لضرورة العقل فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو
او غيره فان كانت عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد
يشعر بنفسه ويعلم انه ليس هو نفس غيره ولو كان هو عينه
لتساويا فى العلوم التى هى صفة ذاتية للنفوس داخلة مع
النفوس فى كل اضافة فان قلتم انه غيره وانما انقسم بالتعلق
بالابدان قلنا وانقسام الواحد الذى ليس عظم فى الحجم وكمية
مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل
القابل الالفا ثم يعود ويصير واحدا بل هذا يعقل فيما له عظم
وكمية كماء البحر ينقسم بالجداول والانهار ثم يعود الى البحر فاما

ما لا كمية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله ان نبين انهم
لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة
بالاحداث الا بدعوى الضرورة وانهم لا ينفصلون عن من
يدعى الضرورة عليهم فى هذه الامور على خلاف معتقدهم
وهذا لا مخرج عنه **فان قيل** فهذا ينقلب عليكم فى ان الله
تعالى قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة
وسنتين ولا نهاية لقدرته فكان صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة
الترك متناهية او غير متناهية فان قلتم متناهية صار
وجود البارى متناهى الاول وان قلتم غير متناهية فقد
انقضت مدة فيها امكانات لا نهاية لاعدادها **قلنا** المدة
والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا فى
الانفصال على دليلهم الثانى **فان قيل** بم تنكرون على من
يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه اخر وهى ان الاوقات
متساوية فى جواز تعلق الارادة بها فما الذى ميز وقتا معينا
على ما بعده وعن ما قبله وليس محالا ان يكون التقدم والتأخر
مرادا بل فى البياض والسواد والحركة والسكون فانكم تقولون
يحدث البياض بالارادة القديمة والمحل قابل للسواد قبوله
البياض فلم تعلقت الارادة القديمة بالبياض دون السواد
وما الذى ميز احد الممكنين عن الاخر فى تعلق الارادة به



وبالضرورة نعلم ان الشئ لا يتميز عن مثله الا بمخصص ولو
جاز ذلك لجاز ان يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما انه ممكن
العدم ويتخصص جانب الوجود المماثل بجانب العدم فى الامكان
بغير مخصص فان قلتم ان الارادة خصصت فالسؤال على
اختصاص الارادة وانها لم اختصت وان قلتم القديم لا يقال
له لم فليكن العالم قديما ولا يطلب صانعه وسببه لان
القديم لا يقال فيه لم فان جاز تخصيص القديم بالاتفاق باحد
الممكنين فغاية المستبعد ان يقال العالم مخصوص بهيئة
مخصوصة كان يجوز ان يكون على هيئة اخرى بدلا عنها فيقال
وقع كذلك اتفاقا كما قلتم اختصت الارادة بوقت دون وقت
وهيئة دون هيئة اتفاقا وان قلتم ان هذا السؤال غير لازم
لانه وارد على كل ما يريده وعائد على كل ما يقدره فنقول لا بل
هذا السؤال لازم لانه عائد فى كل وقت وملازم لمن خالفنا
على كل تقدير قلنا انما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف
الذى وجد فى المكان الذى وجد بالارادة والارادة صفة من
شانها تمييز الشئ عن مثله ولولا ان هذا شانها لوقع الاكتفا
بالقدرة ولكن لما تساوى نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن
بد من مخصص يخصص الشئ عن مثله فقيل للقديم وراء القدرة
صفة من شانها تخصيص الشئ عن مثله **فقول القائل** لم اختصت

الارادة باحد المثلين كقول القائل لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم
على ما هو عليه فيقال لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها
وشأنها تمييز الشئ عن مثله فان قيل اثبات صفة شأنها
تمييز الشئ عن مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه
مثلا معناه انه لا تميز له وكونه مميزا معناه انه ليس مثلا له
ولا ينبغى ان نظن ان السوادين فى محلين متماثلان من كل وجه
لان هذا فى محل وذلك فى محل اخر وهذا يوجب التمييز ولا
السوادان فى وقتين فى محل واحد متماثلان مطلقا لان هذا
فارق ذاك فى الوقت فكيف يساويه من كل وجه واذا قلنا
السوادان متماثلان عنينا به فى السوادية مضافا اليه على
الخصوص لا على الاطلاق والا فلو اتحد المحل والزمان ولم يبق
تغاير لم يعقل سوادان ولا عقلت اثنينية اصلا فتحقق
من هذا ان لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور منا
ان نميز بالارادة الشئ عن مثله بل لو كان بين يدى العطشان
قدحان من الماء متساويان من كل وجه بالاضافة الى غرضه
لم يكن الا ياخذ احدهما بل انما ياخذ ما يراه احسن واخف واقرب
الى جانب يمينه ان كانت عادته تحريك اليمين او سببا من هذه
الاسباب اما خفى واما جلى والا فلا يتصور تمييزه الشئ عن
مثله بحال والاعتراض من وجهين الاول ان قولكم ان هذا

لا يتصور عرفتموه ضرورة او نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما
وتمثيلكم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهى المقايسة فى
العلم وعلم الله يفارق علمنا فى امور كثيرة فلم تبعد المفارقة فى
الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج العالم
ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله
فى حقنا قيل هذا عمل توهمك واما ادلة العقل فقد ساقت
العقلاء الى التصديق بذلك فبم تنكرون على من يقول
دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز
الشئ عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فليسم باسم اخر
فلا مشاحة فى الاسماء وانما اطلقناها نحن باذن الشرع والا
فالارادة موضوع فى اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض فى
حق الله وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انه فى حقنا
لا نسلم ان ذلك غير مقصود فانا نفرض تمرتين متساويتين
بين يدى المتشوق اليهما العاجز عن تناولهما جميعا فانه ياخذ
احديهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشئ عن مثله وكل
ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن او القرب او
تيسر الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى امكان الاخذ
فانتم بين امرين اما ان قلتم انه لا يتصور التساوى بالاضافة
الى اغراضه فقط فهو حماقة وفرضه ممكن واما ان قلتم التساوى

اذا فرض بقى الرجل المتشوق ابدا متحيرا ينظر اليه فلا يأخذ
احدهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو
ايضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذا لابد لكل ناظر شاهدا او
غائبا في تحقيق الفعل الاختيارى من اثبات صفة شأنها
تخصيص الشئ عن مثله الوجه الثانى فى الاعتراض هو انا نقول
انتم فى مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشئ عن مثله
فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئات مخصوصة
تماثل نقائضها فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز
الشئ عن مثله في الفعل او فى اللزوم بالطبع او بالضرورة لا
يختلف فان قلتم ان النظام الكلى للعالم لا يمكن الا على الوجه
الذى وجد فان العالم لو كان اصغر او اكبر مما هو الآن
عليه لكان لا يتم هذا النظام وكذا القول فى عدد الافلاك
وعدد الكواكب وزعمتم ان الكبير يفارق الصغير والكثير
يفارق القليل فيما يراد منه فليست متماثلة بل هى
مختلفة الا ان القوة البشرية تضعف عن درك وجوه
الحكمة فى مقاديرها وتفاصيلها وانما تدرك الحكمة فى
بعضها كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار
والحكمة فى الاوج والفلك الخارج المركز والاكثر لا يدرك السر
فيها ولكن يعرف اختلافها ولا يبعد ان يتميز الشئ عن خلافه

لتعلق

لتعلق نظام الامر به واما الاوقات فمتشابهة قطعا بالنسبة
الى الامكان والى النظام ولا يمكن ان يدعى انه لو خلق بعد ما
خلق او قبله بلحظة لما تصور النظام فان تماثل الاحوال يعلم
بالضرورة فنقول نحن وان كنا نقدر على معارضتكم بمثله فى
الاحوال اذ قال قائلون خلقه فى الوقت الذى كان الاصلح
الخلق فيه لكنا لا نقتصر على هذه المقابلة بل نفرض على اصلكم
تخصيصا في موضعين لا يمكن ان يقدر فيهما اختلاف فاحدهما
اختلاف جهة الحركة والاخر تعيين موضع القطب فى الحركة
عن المنطقة اما القطب فبيانه ان السماء كرة متحركة على
قطبين كانهما ثابتان وكرة السماء متشابهة الاجزا فانها
بسيطة لا سيما الفلك الاعلى الذى هو التاسع فانه غير
مكوكب اصلا وهو متحرك على قطبين شمالى وجنوبى فنقول
ما من نقطتين متقابلتين من النقط التى لا نهاية لها عندهم
الا ويتصور ان يكون هو القطب فلم تعينت نقطة الشمال
والجنوب للقطبية والثبات ولم لم يكن خط المنطقة مارا
بالنقطتين حتى يعود القطب الى نقطتين متقابلتين على
المنطقة فان كان فى مقدار اكبر السماء وشكله حكمة
فما الذى ميز محل القطب عن غيره حتى تعين لكونه قطبا دون
سائر الاجزاء والنقطة وجميع النقط متماثلة وجميع اجزاء

الكرة متساوية وهذا لامخرج عنه **فان قيل** لعل الموضع
الذى عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية تناسب
كونه محلا للقطب حتى يثبت وكانه لايفارق مكانه وحيزه
ووضعه اوما يفرض اطلاقه عليه من الاسامى وسائر مواضع
الفلك يتبدل بالدور وضعا من الارض ومن الافلاك
والقطب ثابت الموضع فلعل ذلك الموضع كان اولى بان يكون
ثابت الوضع من غيره **قلنا** ففى هذا تصريح بتفاوت
اجزا الكرة الاولى فى الطبيعة وانها ليست متشابهة
الاجزاء وهو على خلاف اصلكم اذا اصل ما استدللتم
به على لزوم كون السماء كرى الشكل انه بسيط الطبيعة
متشابه لاتفاوت فيه وابسط الاشكال الكرة فان
التربيع والتسديس وغيرهما يقتضى خروج الزوايا وتفاوتها
وذلك لايكون الا بامر زائد على الطبع البسيط ولكنه وان
خالف مذهبكم فليس يندفع الالزام به فان السؤال فى
تلك الخاصية قائم اذ سائر الاجزاء هل كان قابلا لتلك
الخاصية ام لا فان قالوا نعم فلم اختصت الخاصية من
بين المتشابهات ببعضها وان قالوا لم يكن ذلك الا فى ذلك
الموضع وسائر الاجزاء لايقبلها فنقول سائر الاجزاء من حيث
انها جسم قابل للصورة متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية

لا يستحقها

لا يستحقها ذلك الموضع بمجرد كونه جسما ولا بمجرد كونه سماء
فان هذا المعنى يشاركه فيه سائر اجزاء السماء فلابد ان
يكون تخصيصه بتحكم او بصفة من شانها تخصيص
الشئ عن مثله والا فكما يستقيم لهم قولهم ان الاحوال فى
قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم لخصومهم ان
يقولوا ان اجزاء السماء فى قبول المعنى الذى صار لاجله ثبوت
الوضع الاولى به من تبدل الوضع متساوية وهذا لامخرج
منه الالزام الثانى تعيين جهة حركة الافلاك بعضها من
المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوى الجهات
ما سببها وتساوى الجهات كتساوى الاوقات من غير فرق
فان قيل لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تباينت
اوضاعها ولم يحدث مناسبات الكواكب بالتثليث
والتسديس والمقارنة وغيرها ولكان الكل على وضع
واحد لايختلف قط وهذه المناسبات مبدا الحوادث فى
العالم **قلنا** لسنا نلزم اختلاف جهة الحركة بل نقول
الفلك الاعلى يتحرك من المشرق الى المغرب والذى تحته
بالعكس وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه
وهو ان يتحرك الاعلى من المغرب الى المشرق وما تحته من
مقابلته فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية ... دورية

وبعد كونها متقابلة متساوية فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها
فان قالوا الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان
قلنا هذا كقول القائل المتقدم والمتأخر في وجود العالم
يتضادان فكيف يدعى تشابههما ولكن زعموا انه يعلم تشابه
الاوقات بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور
فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاوضاع
والاماكن والجهات بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة
تتعلق بها فان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه جاز
لخصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات ايضا **
الاعتراض الثاني على اصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث
حادث من قديم ولابد لكم من الاعتراف به فان في العالم
حوادث ولها اسباب فان قلتم الحوادث استندت الى حوادث
الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقد عاقل ولو كان
ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب
الوجود وهو مستند الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف
ينتهي اليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا
بد اذا على اصلهم من تجويز صدور حادث من قديم فان قيل
نحن لا نبعد صدور حادث من قديم اي حادث كان بل نبعد
صدور حادث هو اول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة

الحدوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لا من حضور وقت
ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب
فاما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدر منه عند
حدوث شئ بسبب من استعداد المحل القابل وحضور الوقت
الموافق او ما يجري هذا المجرى قلنا فالسؤال في حصول
الاستعداد وحضور الوقت وكلما يتجدد قائم فاما ان يتسلسل
الى غير نهاية واما ان ينتهي الى قديم يكون اول حادث
منه فان قيل المواد القابلة للصور والاعراض والكيفيات
ليس شئ منها حادثا والكيفيات الحادثة هي حركة الافلاك
اعني الحركة الدورية وما يتجدد من الاوصاف الاضافية
لها من التثليث والتسديس والتربيع وهي نسبة بعض
اجزاء الفلك والكواكب الى بعض وبعضها نسبة الى الارض
كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع
والبعد عن الارض بكون الكواكب في الاوج والقرب بكونها
في الحضيض والميل عن بعض الاقطار بكونه في الشمال والجنوب
وهذه الاضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة فموجبها
الحركة الدورية واما الحوادث فيما يحويه مقعر فلك القمر
وهو العناصر بما يعرض فيها من كون وفساد وامتزاج او
افتراق او استحالة من صفة الى صفة فكل ذلك حوادث

مستند بعضها الى بعض فى تفصيل طويل وبالاخرة ينتهى
مبادى اسبابها الى الحركة السماوية الدورية ونسبة الكواكب
بعضها الى بعض او نسبتها الى الارض فيخرج من مجموع ذلك
ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث كلها
ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات فانها حية
نازلة منزلة نفوسها بالنسبة الى ابداننا ونفوسها قديمة
فلاجرم الحركة الدورية التى هى موجبها ايضا قديمة ولما
كانت احوال النفوس لكونها قديمة تشابه احوال الحركات
كانت دائرة ابدا فاذا لايتصور ان يصدر الحوادث من قديم
الا بواسطة حركة دورية ابدية تشبه القديم من وجه فانه
دائم ابدا وتشبه الحوادث من وجه فان كل جزء فرض منه كان
حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث باجزائه واصافه
مبدا للحوادث من حيث انه ابدى متشابه الاحوال صادر عن
نفس ازلية فان كان فى العالم حوادث فلابد من حركة دورية
وفى العالم حوادث فالحركة الدورية الابدية ثابتة **قلنا**
هذا التطويل لايفيدكم فان الحركة الدورية التى هى المستند
حادثة او قديمة فان كان قديما كيف صار مبدا لاول الحوادث
وان كانت حادثة افتقرت الى حادث اخر ويتسلسل وقولكم
انه من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت

متجدد

متجدد اى هو ثابت التجدد ومتجدد الثبوت فنقول اهو مبدا
الحوادث من حيث انه ثابت او من حيث انه متجدد الثبوت فان
كان من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال
شئ فى بعض الاحوال دون البعض وان كان من حيث انه متجدد
فما سبب تجدده فى نفسه فيحتاج الى سبب اخر ويتسلسل
فهذا غاية تقرير الالزام ولهم فى الخروج عن هذا الالزام نوع
احتيال سنورده فى بعض المسائل بعد هذه كيلا يطول
كلام هذه المسئلة بانشعاب شجون الكلام وفنونه على انا
سنبين ان الحركة الدورية لايصلح ان تكون مبدا الحوادث
وان جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء من غير واسطة
ونبطل ما قالوه من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار
حركة نفسية كحركتنا دليل ثانى لهم فى المسئلة زعموا
ان القائل بان العالم عن الله متاخر والله متقدم عليه
ليس يخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم
الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه
فى الوجود الزمانى او كتقدم العلة على المعلول مثل تقدم
حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة
الخاتم وحركة اليد فى الماء مع حركة الماء فانها متساوية فى
الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل

بحركة الشخص وتحرك الماء لحركة اليد فى الماء ولا يقال بتحرك
الشخص لحركة الظل وتحرك اليد لحركة الماء وان كانت متساويين
فان اريد بتقدم البارى على العالم هذا لزم ان يكونا حادثين
او قديمين واستحالة ان يكون احدهما قديما والاخر حادثا وان
اريد به ان البارى متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل
بالزمان فاذا قيل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه
معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله سابقا
بمدة مديدة لها طرف من جهة الاخر ولا طرف لها من جهة الاول
فاذا قيل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ولاجله يستحيل
القول بحدوث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عبارة
عن قدر الحركة وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذى
يدوم الزمان بدوم حركته **الاعتراض** هو ان يقال الزمان
حادث ومخلوق وليس قبله زمان اصلا ونعنى بقولنا
ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان
ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى
وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود
ذاتين فقط فنعنى بالتقدم انفراده بالوجود فقط والعالم
كشخص واحد ولو قلنا كان الله ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى
معه لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود

الذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وان كان
الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام
فان قيل لقولنا كان الله ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود
الذات وعدم العالم بدليل انا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل
كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح ان يقول كان
الله ولا عالم بل الصحيح ان يقول يكون الله ولا عالم ونقول
للماضى كان الله ولا عالم فبين قولنا كان ويكون فرق اذ
ليس ينوب احدهما مناب الاخر فلنبحث عما يرجع اليه
الفرق ولا شك فى انهما لا يفترقان فى وجود الذات ولا فى
عدم العالم بل فى معنى ثالث فانا اذا قلنا لعدم العالم فى
المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان
انما يقال على ما مضى فدل على ان تحت لفظ كان مفهوما
ثالث وهو الماضى والماضى بذاته هو الزمان والماضى بغيره
هو الحركة فانها تمضى بمضى الزمان فبالضرورة يلزم ان
يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم
قلنا المفهوم الاصلى من اللفظين وجود ذات وعدم ذات
والامر الثالث الذى فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة
الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل ثم قدرنا
لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا بعد ذلك نقول كان الله

ولاعالم ويصح قولنا سوآء اردنا به العدم الاول او العدم
الثاني الذي هو بعد الوجودي واية ان هذه نسبة ان
ان المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضيا فيعبر عنه
بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ
الامع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه
يظن انه شئ محقق موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم
عن ان يقدر تناهي الجسم في جانب الراس مثلا الا على سطح
له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا اما ملا واما خلا واذا
قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد ابعد منه كل الوهم
عن الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل
هو وجود محقق نفر عن قبوله وكما جاز ان يكون الوهم في
تقديره فوق العالم خلا هو بعد لا نهاية له محيطا مخطئا
بدليل ما بعده وبين خطاؤه بان يقال له الخلا ليس مفهوما
في نفسه فاما البعد فهو تابع للجسم الذي يتباعد اقطاره فاذا
كان الجسم متناهيا كان البعد الذي هو تابع له متناهيا
فانقطع الملا والخلا لغير مفهوم في نفسه فيثبت انه ليس
وراء العالم لا خلا ولا ملا وان كان الوهم لا يذعن لقبوله
فكذلك يقال كما ان البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني
تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم

لعله مخطئا بدليل ما بعده اه

وكما ان

وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات
بعد وراه فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع
من تقدير بعد زماني وراءه وان كان الوهم متشبثا بخياله
وتقديره ولا يرعوي عنه اذ لا فرق بين البعد الزماني
الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين
البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق
وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل
ليس قبله قبل محقق الا خيال وهي كما في الفوق وهذا لازم
فليتامل فانهم اتفقوا على انه ليس وراء العالم عالم لا خلا
ولا ملا فان قيل هذه الموازنة غير موجهة لان العالم ليس
له فوق ولا تحت بل هو كري وليس للكرة فوق ولا تحت
بل انه سميت جهة فوق من حيث انه يلي راسك والاخرى
تحتك من حيث انها تلي رجلك فهو اسم تجدد له بالاضافة
اليك والجهة التي تحت بالاضافة اليك فوق بالاضافة الى
غيرك اذا قدرت على الجانب الاخر من كرة الارض واقفا
يحاذي اخمص قدمه اخمص قدمك بل الجهة التي تقدرها
فوقك من اجزاء السماء نهارا هو بعينه تحت الارض وما هو
تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورة واما الاول
لوجود العالم لا يتصور ان ينقلب اخرا وهو كما لو قدرنا

خشبة احد طرفيها غليظ والاخر دقيق واصطلحنا على ان
نسمي الجهة التي على الدقيق فوقا الى حيث ينتهي والجانب
الاخر تحتا لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في اجزاء العالم بل هي
اسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة لو عكس وضعها
انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة
اليك لا يختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه واما العدم المتقدم
على العالم والنهاية الاولى لوجوده ذاتي لا يتصور ان يتبدل
فيصير اخرا ولا العدم المقدر عند افناء العالم الذي هو عدم
لاحق يتصور ان يصير سابقا فطرفا نهاية وجود العالم الذي
احدهما اول والثاني اخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل
فيه بتبدل الاضافات البته بخلاف الفوق والتحت فاذا
امكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنهم الا يقولوا
ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا
معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد قلنا لا فرق
فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ
الوراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم
شيء من ملاء او خلاء فسيقولون ليس وراء العالم لا خلاء ولا
ملاء وان عنيتم بالخارج سطحه الاعلى فله خارج فان عنيتم
غيره فلا خارج له وكذلك اذا قيل لنا هل لوجود العالم

قبل قلنا ان عنيتم به هل لوجود العالم بداية اي طرف منه
ابتداء فله قبل على هذا كما للعالم خارج على تأويل انه الطرف
المكشوف والمنقطع السطحي وان عنيتم بقبل شيئا اخر فلا
قبل للعالم كما انه اذا عني بخارج العالم شيئا اخر سوى السطح
قيل لا خارج للعالم فان قلتم لا يعقل مبتدأ وجود لا قبل له
فيقال ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له فان
قلت خارجه السطح الذي هو منقطعه لا غير قلنا قبله بداية
وجوده الذي طرفه لا غير بقي انا نقول ان لله وجودا ولا
عالم معه وهذا القدر ايضا لا يوجب اثبات شيء اخر فالذي
يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان
فان الخصم وان اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير
حدوثه ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربما اذعن وهمنا لتقدير
قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم
على تقدير حدوث زمان لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن
وضعه في الوهم كما في المكان فان من يعتقد تناهي الجسم
ومن لا يعتقد كل واحد يقدر على تقدير جسم ليس وراءه
لا خلاء ولا ملاء بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك ولكن صريح
العقل اذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل لا يلتفت
الى الوهم فكذلك صريح العقل لا يمنع وجودا مفتتحا ليس

تقديرا او فرضا وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم صح

قبله شئ وان قصر الوهم عنه فلا يلتفت اليه لان الوهم لم يألف
جسما متناهيا الا ويجنبه جسم اخر او تخيله خلاء لم يتمكن
من ذلك فى الغائب فكذلك لم يألف فى الوهم حادثا الا بعد
شئ اخر فكل عن تقدير حادث ليس له قبل هو شئ موجود
فلا تقتضى فهذا هو سبب الغلط والمقاومة حاصلة بهذه
المعارضة والله ولى التوفيق صفة ثانية لهم فى الزام قدم
الزمان قالوا لا شك فى ان الله تعالى عندكم كان قادرا على ان
يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة ومائة سنة وما لا نهاية
له وان هذه التقديرات متفاوتة فى القدر والكمية فلا بد
من اثبات شئ قبل وجود العالم ممد بعضه امد واطول
من البعض وان قلتم لا يمكن اطلاق لفظ السنين الا بعد
حلول الفلك ودوره فلنترك لفظ السنين ولنورد صيغة
اخرى فنقول اذا قدرنا ان العالم من اول وجوده قد دار
فلكه الى الان بألف دورة مثلا فهل كان الله قادرا على
ان يخلق قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهى الى زماننا هذا
بالف ومائة دورة فان قلتم لا فكانه انقلب القديم من العجز
الى القدرة او العالم من الاستحالة الى الامكان وان قلتم نعم
ولا بد منه فهل كان يقدر على ان يخلق عالما ثالثا بحيث ينتهى
الى زماننا بالف ومائتين دورة فلا بد من نعم فنقول هذا


العالم

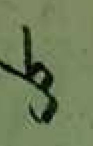
العالم الذى سميناه بحسب ترتيبنا فى التقدير ثالثا وكان ينتهى
الينا بالف ومائتى دورة والاخر بالف ومائة فهل هما مستويا
فى مسافة الحركة وسرعتها فان قلتم نعم فهو محال اذ يستحيل
ان يتساوى حركتان فى السرعة والبطوء ثم ينتهيان الى وقت
واحد والاعداد متفاوتة وان قلتم ان العالم الثالث الذى
ينتهى الينا بألف ومائتى دورة لا بد وان يخلقه قبله بمقدار
يساوى المقدار الذى يتقدم العالم الثانى على الاول وسميناه
اولا لانه اقرب الى وهمنا اذا ارتقينا من وقتنا اليه بالتقدير
فيكون قدر امكان هو ضعف امكان اخر ولا بد من امكان
اخر هو ضعف الكل فهذا الامكان المقدر المكمم الذى بعضه
اطول من البعض بمقدار معلوم لا حقيقة له الا الزمان فليست
هذه الكميات المقدرة صفة ذات البارى تعالى عن التقدير
والصفة عدم العالم اذ العدم ليس شيئا حتى يتقدر بمقادير
مختلفة والكمية صفة فيستدعى ذا الكمية وليس ذلك الا
الحركة والكمية الا الزمان الذى هو قدر الحركة فاذا قبل
العالم عندكم شئ وكميته متفاوتة وهو الزمان فقبل العالم
عندكم زمان الاعتراض ان كل هذا من عمل الوهم واقرب طريق
فى دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان فى قدرة
الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى فى سمكه اكبر مما خلقه بذراع

فان قالوا لا فهو تعجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة اذرع
فكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية ونقول في هذا اثبات
بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين ما كان
يشغل ما يشغله الاكبر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية
تستدعي ذا كمية وهو الجسم او الخلاء فوراء العالم خلاء او ملاء
فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على ان يخلق كرة
العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين
تفاوت فيما ينقضي من الملا والشغل للاحيان اذ الملا المنتفي
عند نقصان ذراعين اكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون
الخلاء مقدارا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدارا **وجوابنا**
في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم
ولا فرق **فان قيل** نحن لا نقول ان ما ليس بممكن فهو مقدور
وكون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس بممكن فلا
يكون مقدورا وهذا العذر باطل من ثلاثة اوجه احدها
ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر مما هو
عليه او اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقديره الجمع بين
السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين
النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم فاسد بارد
الثاني انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اكبر منه ولا

اصغر

اصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن
عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي
سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم الثالث
هو ان هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله فنقول انه
لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان
من غير زيادة ولا نقصان فان قلتم فقد انتقل القديم من القدرة
الى العجز قلنا لا لان الوجود ان لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا
وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز وان قلتم
انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا قلنا ولم يستحيل ان يكون
ممتنعا في حال ممكنا في حال وان قلتم الاحوال متساوية قيل
لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا
او اكبر منه او اصغر بمقدار اخر ممتنعا فان لم يستحيل
ذلك لم يستحيل هذا فهذه طريقة المقاومة والتحقيق في الجواب
ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وان المسلم ان
الله قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل ابدا لو اراد وليس في هذا
القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم
بتلبيسه اليه شيئا اخر **دليل ثالث لهم على قدم العالم**
تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل
ان يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له اي لم

يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لاحال من الاحوال
يمكن ان يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان
الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل فان معنى
قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا
وجوده ابدا بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا وان بطل قولنا
انه ممكن وجوده ابدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل
قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له اول واذا صح
ان له اولا كان قبل ذلك غير ممكن فيودى الى اثبات حال لم
يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله عليه قادرا **الاعتراض**
ان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلاجرم ما من وقت
الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا
فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل خلافه وهذا كقولهم فى المكان
وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو عليه او خلق جسم فوق
العالم ممكن وكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك
وجود ملا مطلق لا نهاية له غير ممكن فكذلك حدوث لا ينتهى
طرفه غير ممكن بل كما يقال الممكن جسم متناهى السطح ولكن لا
تتعين مقاديره فى الصغر والكبر فكذلك الممكن الحدوث
ومبادى الوجود لا يتعين فى التقدم والتاخر واصل كونه
حادثا متعين فانه الممكن لا غير **دليل رابع لهم** وهو انهم قالوا



كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن
مادة فلا تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض
والكيفيات على المواد وبيانه ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو
اما ان يكون ممكن الوجود او ممتنع الوجود او واجب الوجود
ومحال ان يكون ممتنعا لان الممتنع فى ذاته لا يوجد قط ومحال
ان يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب لذاته لا يعدم
قط فدل انه ممكن الوجود لذاته فاذا امكان الوجود حاصل
له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافى لا قوام له
بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه ولا محل الا المادة فيضاف
اليها كما نقول هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة او السواد
والبياض والحركة والسكون اى ممكن لها حدوث هذه
الكيفيات وطريان هذه التغييرات فيكون الامكان وصفا
للمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن ان تحدث اذ لو حدثت
لكان امكان وجودها سابقا على وجودها وما كان الامكان
قائما بنفسه غير مضاف الى شئ مع انه وصف اضافى لا يعقل
قائما بنفسه ولا يمكن ان يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه
مقدورا وكون القديم عليه قادرا لانا لا نعرف كون الشئ
مقدورا الا بكونه ممكنا فنقول هو مقدور لانه ممكن وليس
بمقدور لانه ليس بممكن فان كان قولنا هو ممكن يرجع الى انه

لعله تعليل
اهـ

مقدور فكانا قلنا هو مقدور لانه مقدور وليس بمقدور لانه
ليس بمقدور وهو تعريف الشئ بنفسه فدل ان كونه ممكنا
قضية اخرى فى العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثابتة وهى
كونه مقدورا ويستحيل ان يرجع ذلك الى علم القديم بكونه
ممكنا فان العلم يستدعى معلوما فالامكان المعلوم غير العلم
لا محالة ثم هو وصف اضافى فلا بد من ذات يضاف اليها وليس
الا المادة فكل حادث فقد سبقته مادة فلم تكن المادة الاولى
حادثة بحال **الاعتراض** ان يقال الامكان الذى ذكروه يرجع
الى قضاء العقل وكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه
تقديره سميناه ممكنا وان امتنع سميناه مستحيلا وان لم
يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا فهذه قضايا عقلية
لا تحتاج الى موجود حتى يجعل وصفا له بدليل ثلاثة امور
احدها ان الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف اليه ويقال
انه امكانه لاستدعى الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه
وليس للممتنع وجود فى ذاته ولا مادة يطرا عليها المحال حتى
يضاف الامتناع الى المادة والثانى ان السواد والبياض يقضى
العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فاذا كان هذا الامكان
مضافا الى الجسم الذى يطريان عليه حتى يقال معناه ان هذا
الجسم ممكن ان يسود او ان يبيض فاذا ليس البياض فى نفسه

ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف
اليه فنقول ما حكم نفس السواد فى ذاته اهو ممكن او واجب
او ممتنع ولا بد من القول بانه ممكن فدل ان العقل فى القضية
بالامكان لا يفتقر الى وضع ذات موجودة يضيف اليها الامكان
والثالث ان نفوس الادميين عندهم جواهر قائمة بانفسها
ليست بجسم ولا مادة ولا منطبعة فى مادة وهى حادثة على ما
اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها امكان قبل حدوثها
وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافى ولا يرجع
الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ماذا يرجع فينقلب عليهم
الاشكال **فان قيل** رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا
معنى لقضاء العقل الا العلم بالامكان فالامكان معلوم وهو
غير العلم بل العلم محيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه
والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه
انتفى العلم فالعلم والمعلوم امران ثابتان احدهما تابع والاخر
متبوع ولو قدرنا اعراض العقلاء عن تقدير الامكان وغفلتهم
عنه لكنا نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات ممكنات فى
انفسها ولكن العقول غفلت عنها ولو عدمت العقول والعقلاء
لبقى الامكان لا محالة واما الامور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع
ايضا وصف اضافى يستدعى موجودا يضاف اليه ومعنى الممتنع

الجمع بين الضدين فاذا كان المحل ابيض كان ممتنعا عليه ان يسود
مع وجود البياض فلابد من موضوع يشار اليه موصوف بصفة
فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفا اضافيا
قائما بموضوع مضافا اليه واما الوجوب فلا يخفى انه مضاف
الى الوجود الواجب واما الثاني وهو كون السواد في نفسه
ممكنا فغلط فانه ان اخذ مجردا دون محل كله كان ممتنعا لا
ممكنا وانما يصير ممكنا اذا قدر هيئة في جسم والجسم مهيئا
لتبدل هيئة والتبدل ممكن على الجسم والا فليس للسواد نفس
مفردة حتى يوصف بامكان واما الثالث وهو النفس فهي
قديمة عند فريق ولكن ممكن لها التعلق بالابدان فلا يلزم
على هذا ومن سلم حدوثه فقد اعتقد فريق منهم انه منطبع في
المادة تابع للمزاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض
المواضع فيكون في مادة وامكانها يضاف الى مادتها وعلى
مذهب من سلم انها حادثة وليست منطبعة فمعناه ان المادة
ممكن لها ان يدبرها نفس ناطقة فيكون الامكان السابق
على الحدوث مضافا الى المادة فانها وان لم ينطبع فيها فلا علاقة
معها اذ هي المدبرة والمستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليها
لهذا الطريق والجواب ان رد الامكان والوجود والامتناع
الى قضايا عقلية صحيح وما ذكرته من ان معنى قضايا العقل

علمه

علمه والعلم يستدعي معلوما فنقول له معلوم كان اللونية
والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم وهي
علوم لا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الاعيان
حتى صرح الفلاسفة بان الكليات موجودة في الاذهان
لا في اعيان وانما الموجود في الاعيان جزئيات شخصية وهي
محسوسة غير معقولة ولكنها سبب لان ينزع العقل منها
قضية مجردة في العقل سوى السوادية والبياضية ولا يتصور
لون في الوجود ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الالوان
وثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال هي
صورة وجودها في الاذهان لا في الاعيان فان لم يمتنع ما ذكرته
واما قولهم لو قدر عدم العقلاء او غفلتهم ما كان الامكان
ينعدم فنقول ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية وهي
الاجناس والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا
قضية لها في العقول فكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين
البابين وان زعموا انها تكون باقية في علم الله فكذا القول
في الامكان والالزام واقع ومقصودنا اظهار تناقض كلامهم
واما العذر عن الامتناع بانه مضاف الى المادة الموصوفة
بالشيء اذا كان يمتنع عليه ضده فليس كل محال كذلك فان وجود
شريك الله محال وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان

زعموا ان معنى استحالة الشريك ان انفراد الله بذاته وتوحده
واجب والانفراد مضاف اليه فنقول ليس بواجب على اصلكم
فان العالم موجود معه فليس منفردا فان زعموا ان انفراده
عن النظير واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو اضافته اليه
قلنا فمعنى الامكان وجود العالم عندنا ان انفراد الله عنها ليس
كانفراده عن النظير واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة
غير واجب فيتكلف اضافة الامكان اليه بهذه الحيلة كما
تكلفوا في رد الامتناع الى ذاته بقلب عبارة الامتناع الى الوجوب
ثم باضافة الانفراد اليه بنعت الوجود واما العذر عن السواد
والبياض بانه لا نفس له ولا ذات منفردا ان عنى به في الوجود
فنعم وان عنى بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل السواد
الكلي ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس
الحادثة فان لها ذوات منفردة وامكانا سابقا على الحدوث
وليس ثم ما يضاف اليه قولهم ان المادة ممكن لها ان تدبرها
النفس فهذه اضافة بعيدة فان اكتفيتم بهذا فلا يبعد ان
يقال معنى امكان الحادث ان القادر عليها ممكن في حقه ان
يحدثها فيكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطبعا فيه
كما انه اضافة الى البدن المنفعل مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين
النسبة الى الفاعل والنسبة الى المنفعل اذا لم يكن انطباع

فان انفراده عن النظير واجب

في الموضعين



في الموضعين فان قيل فقد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة
الاشكالات بالاشكالات ولم تحلوا ما اوردوه من الاشكالات
قلنا المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة وينحل وجه الاشكال
في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب
الا تكذيب مذهبهم والتغبير في وجوه ادلتهم بما يتبين
تهافتهم ولم يطوف الذب عن مذهب معين فلم نخرج لذلك
عن مقصود الكتاب ولم نستقصي القول في الادلة الدالة على
الحدوث اذ غرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم واما اثبات
المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان
ساعد التوفيق ان شاء الله تعالى ونسميه قواعد العقائد
ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم والله
الموفق لما يرضيه **مسئلة** في ابطال قولهم في ابدية العالم
والزمان والحركة ليعلم ان هذه المسئلة فرع الاولى فان
العالم عندهم كما انه ازلي لا بداية لوجوده فهو ابدي لا نهاية
لآخره ولا يتصور فناؤه وفساده بل لم تزل كذلك ولا يزال
ايضا كذلك وادلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في
الابدية والاعتراض كالاعتراض من غير فرق فانهم يقولون ان
العالم معلول علته ازلية ابدية فكان المعلول مع العلة ويقولون
انه لم تتغير العلة ولم يتغير المعلول وعليه بنوا منع الحدوث

وهو بعينه جار في الانقطاع وهذا مسلكهم الاول ومسلكهم
الثاني ان العالم اذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون
له بعد ففيه اثبات زمان ومسلكهم الثالث ان امكان الوجود
لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان
الا ان هذا الدليل لا يقوى فانا نحيل ان يكون ازليا ولا نحيل ان
يكون ابديا لو ابقاه الله ابدا اذ ليس من ضرورة الحادث
ان يكون له اخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون
له اول ولم يوجب ان يكون للعالم لا محالة اخر الا ابو الهذيل
العلاف فانه قال كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها
فكذلك في المستقبل وهو فاسد لان كل المستقبل قط لا
يدخل في الوجود لا متلاحقا ولا متساوقا فاذا بين لنا هذا
قلنا لا نبعد بقاء العالم ابدا من حيث العقل بل يجوز بقاؤه
او فناؤه فانما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا تتعلق
الطرفية بالمعقول واما مسلكهم الرابع وهو جار لانهم يقولون
اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذ الممكن لا ينقلب مستحيلا
وهو وصف اضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة
وكل مفتقر الى مادة ينعدم عنها فالمواد والاصول لا تنعدم وانما
تنعدم الصور والاعراض الحالة فيها والجواب عن الكل ما سبق
وانما افردنا هذه المسئلة لان لهم فيها دليلين اخرين الاول

ما تمسك

ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كان الشمس مثلا يقبل
الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة والارصاد الدالة
على مقدارها منه الالف سنين لا يدل الا على هذا المقدار
فلما لم تذبل في هذه الامادات الطويلة دل انها لا تفسد الاعتراض
عليه من وجوه الاول ان شكل هذا الدليل ان يقال
ان كان الشمس فلا بد ان يلحقها ذبول لان التالي محال
فالمقدم محال وهو قياس يسمى عندهم تقييد الشرطي المتصل
وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح ما لم يضف
اليه شرط اخر وهو قوله ان كان يفسد فلا بد وان يذبل
فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة شرط وهو ان
يقول ان كان يفسد فسادا ذبوليا فلا بد وان يذبل في طول
المدة او يبين انه لا فساد الا بطريق الذبول حتى يلزم التالي
المقدم ولا نسلم له انه لا يفسد الشيء الا بالذبول بل الذبول
احد وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشيء بغتة وهو
على حال كماله الثاني انه لو سلم له هذا وانه لا فساد الا بالذبول
فمن اين عرف انه ليس يعتريها الذبول واما التفاته الى
الارصاد فمحال لانها لا يعرف مقاديرها الا بالتقريب
والشمس التي يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة او ما
يقرب منه لو نقص منه مقدار جبال مثلا لكان لا يتبين

للحس فلعلها في الذبول والى الان قد نقص منها مقدار خيالك
او اكثر والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره في علم
المناظرة لم يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان الياقوت والذهب
مركبان من العناصر منه الفرد عندهم وهي قابلة للفساد
ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصانه محسوسا فلعل
نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد نسبة ما
ينقص من الياقوت في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فذلك
ان دليله في غاية الفساد وقد اعرضنا عن ايراد ادلة كثيرة
من هذا الجنس ليتركها العقلاء، واوردنا هذا الواحد
ليكون عبرة ومثالا لما تركناه واقتصرنا على الادلة الاربعة
التي يحتاج الى تكلف في حل شبهتها كما سبق الدليل الثاني
لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا العالم لا ينعدم جوهره
لانه لا يعقل سبب مُعْدم له وما لم يكن منعدما ثم انعدم فلا
بد ان يكون سببا وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون ارادة
القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريد العالم ثم صار مريدا
فقد تغير ويؤدي الى ان لا يكون القديم وارادته على نعت
واحد في جميع الاحوال والمراد يتغير من العدم الى الوجود ثم
من الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث
بارادة قديمة تدل على استحالة العدم وتزيل هنا اشكالا

اخر

اخر اقوى من ذلك وهو ان المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم
يكن فاعلا ثم صار فاعلا فان لم يتغير في نفسه فلا بد ان يصير
فعله موجودا بعد ان لم يكن موجودا فانه لو بقي كما كان اذا لم
يكن له فعل والان ايضا لا فعل له فاذا لم يفعل شيئا وليس
لشيء فكيف يكون العالم فعلا فاذا عدم العالم وتجدد له فعل
لم يكن فما ذلك الفعل اهو وجود الفعل وهو محال اذ انقطع
الوجود اوفعله عدم العالم والعدم ليس لشيء حتى يكون
فعلا فان اقل درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم
العالم ليس شيئا موجودا حتى يقال هو الذي فعل الفاعل
واوجده الموجد ولاشكال هذا افترق المتكلمون في التقصي
عن هذا اربع فرق وكل فرق اقتحم محالا اما المعتزلة فانهم
قالوا فعله الصادر منه موجود وهو الفناء يخلقه لا في
محل فينعدم العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق
بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء اخر فيتسلسل الى غير نهاية
وهو فاسد من وجوه احدها ان الفناء ليس شيئا موجودا
معقولا حتى تقدر خلقه ثم ان كان موجودا فلم ينعدم
بنفسه من غير معدم ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق في ذات
العالم وحل فيه فهو محال لان الحال يلاقي المحلول فيجتمعان
ولو في لحظة فاذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدا فلم يفنه وان

خلقه لا فى العالم ولا محل فمن اين تضاد وجوده وجود العالم
ثم فى هذا المذهب شناعة اخرى وهى ان الله تعالى لا يقدر على
اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احداث
فناء يعدم العالم كله لانها اذا لم تكن فى محل كان نسبتها على
الكل على وتيرة واحدة **الفرقة الثانية** الكرامية حيث
قالوا ان فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود يحدثه
فى ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما وكذلك
الوجود عندهم بايجاد يحدثه فى ذاته فيصير الموجود به
موجودا وهذا ايضا فاسد اذ فيه كون القديم محل الحادث
ثم خروج عن المعقول اذ لا يعقل من الايجاد الا وجود منسوب
الى ارادة وقدرة فاثبات شئ اخر سوى الارادة والقدرة
ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذلك الاعدام **والفرقة
الثالثة** الاشعرية اذ قالوا اما الاعراض فانها تفنى بانفسها
ولا يتصور بقاؤها لما تصور فناؤها لهذا المعنى واما الجواهر
فليست باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاء زائدة على وجودها
فاذا لم يخلق الله البقاء انعدم لعدم المبقى وهو ايضا فاسد لما
فيه من مناكرة المحسوس فان السواد لا يبقى والبياض كذلك
وانه متجدد الوجود والعقل ينبئ عن هذا كما ينبئ عن قول
القائل ان الجسم متجدد الوجود فى كل حال والعقل القاضى بان

الشعر الذى على رأس الانسان فى يوم هو الشعر الذى كان
بالأمس لا مثله يقضى به فى سواد الشعر ثم فيه اشكال اخر وهو
ان الباقى اذا بقى ببقاء فيلزم ان تبقى صفات الله ببقاء وذلك
البقاء يكون باقيا فيحتاج الى بقاء اخر ويتسلسل الى غير نهاية
والفرقة الرابعة طائفة اخرى من الاشعرية اذ قالوا ان
الاعراض تفنى بانفسها واما الجواهر فانها تفنى لقطع الاكوان
عنها بان لا يخلق الله فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا
ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم لا ساكن ولا متحرك فينعدم
وكان فرقتى الاشعرية مالوا الى ان الاعدام ليس بفعل انما
هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلا واذا بطلت
هذه الطريق لم يبق وجه للقول بجواز اعدام العالم هذا
لو قيل بان العالم حادث فانهم مع تسليمهم حدوث
النفوس الانسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب
مما ذكرناه وبالجملة عندهم كل قائم بنفسه لا فى محل
لا يتصور انعدامه بعد وجوده سواء كان حادثا او قديما
واذا قيل لهم مهما اضطرم النار تحت الماء انعدم الماء
قالوا لم ينعدم ولكن انقلب بخارا ثم هواء والمادة الاولى
وهى الهيولى باقية فى الهواء وهى المادة التى كانت محلا
لصورة الماء وانما خلعت الهيولى صورة المائية

وليست صورة الهوائية واذا اصاب الهواء برد كثف
وانقلب ماء لا ان مادة تجددت بل المواد مشتركة بين
العناصر وانما يتبدل عنها صورها والجواب ان ما ذكرتموه
من الاقسام وان امكن ان يذب عن كل واحد ان نبين ان
ابطاله على اصلكم لا يستقيم لاشتمال اصولكم على ما هو
من جنسه ولكنا لا نطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول
بم تنكرون على من يقول الايجاد والاعدام بارادة القادر
واذا اراد الله اوجد واذا اراد اعدم وهذا معنى كونه قادرا
على الكمال وهو في الجملة بذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير
الفعل فاما قولكم ان الفاعل لا بد ان يصدر منه فعل
فما الصادر منه قلنا الصادر منه ما تجدد وهو العدم اذ لم
يكن عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه فان قلتم انه ليس
بشئ فكيف وقع وليس معنى صدوره منه الا ان ما وقع مضاف
الى قدرته فاذا عقل وقوعه له لا يعقل اضافته الى القدرة
واما الفرق بينكم وبين من يبطل طريان العدم اصلا
على الاعراض والصور ونقول العدم ليس بشئ فكيف
يطرا وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولا يشك في ان
العدم يتصور طريانه على الاعراض فالموصوف بالطريان
معقول وقوعه ليسمى شيئا او لم يسم واضافة ذلك الواقع

صدوره منه قلنا فهو ليس بشئ فكيف صح



المعقول الى قدرة القادر ايضا معقولة فان قيل هذا انما يلزم
على مذهب من يجوز عدم الشئ بعد وجوده فيقال ما الذي
طرا وعندنا لا ينعدم الشئ الموجود وانما معنى انعدام الاعراض
طريان اضدادها التي هي موجودات لا طريان العدم المجرد
الذي ليس بشئ فكيف يوصف بالطريان فاذا ابيض الشعر
فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود ولا يقول الطارئ
عدم السواد وهذا فاسد ورده من وجهين احدهما ان طريان
البياض هل يتضمن عدم السواد ام لا فان قالوا لا فقد كابروا
المعقول وان قالوا نعم فالمتضمن غير المتضمن ام عينه فان
قالوا عينه كان متناقضا اذ الشئ لا يتضمن نفسه وان قالوا
غيره فذلك الغير معقول ام لا فان قالوا لا فبم عرفتم انه
متضمن والحكم عليه بكونه متضمنا اعتراف بكونه معقولا
فان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول هو عدم السواد قديم
او حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف
بالحدوث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث
فهو محال لانه قبل طريان البياض لو قيل السواد معدوم كان
كذبا فهو طارئ لا محالة فهذا الطارئ معقول فيجوز ان يكون
منسوبا الى قدرة القادر الوجه الثاني ان من الاعراض
ما ينعدم عندهم لا بضده فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل

بينهما وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم اى يقابل
الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة
لم يطرا سكون هو ضده بل هو عدم محض وكذا الصفات التى
هى من قبيل الاستكمال كانطباع اشباح المحسوسات فى الرطوبات
الجليدية من العين بل انطباع صورة المعقولات فى النفس
فانها ترجع الى استفتاح وجود من غير زوال ضده واذا عدم
كان معنى زوال الوجود من غير استعقاب ضده فزوالها عبارة
عن عدم محض قد طرا فيعقل وقوع العدم الطارى وما عقل
وقوعه بنفسه وان لم يكن شيا عقل لم ينسب الى قدرة القادر
فتبين بهذا انه مما يتصور وقوع حادث بارادة قديمة لم يفترق
الحال بين ان يكون الواقع عدما او وجودا **مسئلة** فى بيان
تلبيسهم بقولهم ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم
فعله وصنعه وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة
وقد اتفقت الفلاسفة سوى الدهرية على ان للعالم صانعا
وان الله هو صانع العالم وفاعله وان العالم صنعه وفعله وهذا
تلبيس على اصلهم بل لا يتصور على مساق اصلهم ان يكون
العالم من صنع الله من ثلاثة اوجه وجه فى الفاعل ووجه فى
الفعل ووجه فى نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما الذى
فى الفاعل فهو انه لا بد ان يكون مريدا مختارا عالما بما يريده حتى

يكون فاعلا لما يريده والله تعالى عندهم ليس مريدا بل لا صفة له
اصلا وما يصدر عنه فيلزم منه لزوما ضروريا والثانى
ان العالم قديم والفعل هو الحادث والثالث ان الله تعالى
واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر عنه عندهم الا واحد
من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه
ولنحقق وجه كل من هذه الاوجه الثلاثة مع خيالهم فى دفعه
اما الاول فنقول ان الفاعل عبارة عن من يصدر عنه الفعل
مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندهم
ان العالم من الله كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا
لا يتصور من الله دفعه كلزوم الظل من الشخص والنور من
الشمس وليس هذا من الفعل فى شئ بل من قال ان السراج
يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع فى
التجوز تجوزا خارجا من الحد واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع
المشاركة بين المستعار له والمستعار عنه فى وصف واحد
وهو ان الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب للضوء
والشمس سبب للنور ولكن الفاعل لم يسم فاعلا صانعا بمجرد
كونه سببا بل بكونه سببا على وجه مخصوص وهو وقوع
الفعل منه على وجه الارادة والاختيار حتى لو قال القائل
الجدار ليس بفاعل والحجر ليس بفاعل والجماد ليس بفاعل وانما

الفعل للحيوان لم ينكر في ذلك ولم يكن في قوله كاذبا وللحجر فعل
عندهم وهو الهوى بالثقل والميل الى المركز كما ان للنار فعلا
وهو التسخين وللحائط فعلا وهو الميل الى المركز ووقوع الظل
فان كل صادر منه وهو محال فان قيل كل موجود ليس
واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانا نسمي ذلك الشئ
معقولا ونسمي سببه فاعلا ولا نبالي كان السبب فاعلا بالطبع
او بالارادة كما انكم لا تبالون انه كان فاعلا بآلة او بغير آلة
بل الفعل جنس وينقسم الى ما يقع بآلة والى ما يقع بغير آلة
فكذلك الفاعل هو جنس وينقسم الى ما يقع بالطبع والى ما يقع
بالاختيار بدليل انا اذا قلنا فعل بالطبع لم يكن قولنا بالطبع
ضدا لقولنا فعل ولا رفعا ونقضا له بل كان بيانا لنوع الفعل
كما اذا قلنا فعل مباشرة بغير آلة لم يكن نقضا بل كان تنويعا
وبيانا واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل قولنا حيوان
انسان بل كان بيانا لنوع الفعل كقولنا فعل بآلة ولو كان
قولنا فعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من
حيث انه فعل لكان قولنا فعل بالطبع متناقضا كقولنا فعل
وما فعل قلنا هذه التسمية فاسدة فلا يجوز ان يسمى
كل سبب يتأتى منه كائن فعلا ولا كل سبب مفعولا ولو كان
كذلك لما صح ان يقال الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان وهذه

من الكلمات المشهورة الصادقة فان سمي الجماد فاعلا فبالاستعارة
كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز اذ يقال الحجر هوى لانه
يريد المركز ويطلبه والطلب والارادة حقيقة لا يتصور الا مع
العلم بالمراد المطلوب ولا يتصور الا من الحيوان واما قولكم
ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو بالارادة
غير مسلم وهو كقول القائل قولنا اراد عام وينقسم الى ما يريد
مع العلم ومن يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد اذ الارادة تتضمن
العلم بالضرورة واما قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس نقض
الاول فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة ولكنه
لا يسبق الى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه لانه
يبقى مجازا فانه لما كان سببا بوجه ما والفاعل ايضا يسمى
فاعلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو تكرر على التحقيق
كقوله اراد وهو عالم بما اراده الا انه لما تصور ان يقال فعل
وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم تنفر النفس عن قوله
فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازيا
كقول القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل
النظر في القلب مجازا والكلام في تحريك الرأس واليد حتى
يقال قال برأسه اي نعم لم يستقبح ان يقول قال بلسانه ونظر
بعينه ويكون بعينه معناه نفي احتمال المجاز فهذا مزلة القدم

فليته لمحل انخداع هؤلاء الاغبياء فان قيل تسمية الفاعل فاعلا
انما يعرف من اللغة والا فقد ظهر فى العقل انما يكون سببا
للشئ ينقسم الى ما يكون مريدا والى ما لا يكون مريدا ووقع
النزاع فى ان اسم الفعل على كلا القسمين حقيقة ام لا ولا سبيل
الى انكاره اذ العرب تقول ان النار تحرق والسيف يقطع
والثلج يبرد والسقمونيا تسهل والخبز يشبع والماء يروى
وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب وقولنا تحرق تفعل
الاحتراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع فان قلتم ان كل
ذلك مجاز كنتم متحكمين فيه من غير مستند **والجواب** ان كل
ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقى ما يكون بالارادة والدليل
عليه انا لو فرضنا حادثا توقف فى حصوله على امرين احدهما
ارادى اضاف العقل الفعل الى الارادى وكذا اللغة فان من
القى انسانا فى النار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى
اذا قيل ما قتل الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل
على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون احدهما اصلا
وكون الاخر مستعارا منه فلم يضاف القتل الى المريد لغة وعرفا
وعقلا مع ان النار هى العلة القريبة فى القتل وكان الملقى لم
يتعاط الجمع بينه وبين النار بالارادة وتأثير النار بغير ارادة
سمى قاتلا ولم تسم النار قاتلا الا بنوع من الاستعارة فدل ان

الفاعل

الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن الله مريدا عندهم
ولا مختارا للفعل العالم لم يكن صانعا ولا فاعلا الا مجازا فان
قيل نحن نعنى بكون الله فاعلا انه سبب لوجود كل موجود
سواه وان العالم قوامه ولولا وجود البارى لما تصور وجود
العالم ولو قدر عدم البارى لانعدم البارى كما لو قدر عدم
الشمس لانعدم الضوء فهذا ما نعنيه بكونه فاعلا فان كان
الخصم يأبى ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة فى الاسامى
بعد ظهور المعنى **قلنا** غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى
فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة
حقيقة وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ونطقتم بلفظه تجملا
بالاسلاميين ولا يتم الدين باطلاق الالفاظ الفارغة عن
المعانى فصرحوا بان الله تعالى لا فعل له حتى يتضح ان معتقدكم
مخالف لدين الاسلام ولا تلبسوا بان الله صانع العالم وان
العالم صنعه فان هذه لفظة اطلقتموها ونفيتم حقيقتها
ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس فقط

الوجه الثانى فى ابطال كون العالم فعل الله تعالى
على اصلهم لشرط فى الفعل وهو ان الفعل عبارة عن
الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل
اخراج الشئ من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور

في القديم ان الموجود لا يمكن ايجاده فاذا شرط الفعل ان يكون
حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله **فان قيل**
معنى الحادث موجود بعد عدم فلنبحث ان الفاعل اذا احدث
كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد او العدم المجرد او
كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تاثير
للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان ان العدم لا يتعلق
به اصلا وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة فبقي
انه يتعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد
الوجود وانه لا نسبة اليه الا الموجود فان فرض الوجود
دائما فرضت النسبة دائمة واذا دامت هذه النسبة كان
المنسوب اليه افعل وادوم تاثيرا لانه لم يتعلق العدم بالفاعل
بحال فبقي ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث لا معنى
لكونه حادثا الا انه موجود بعد عدم والعدم لا يتعلق به
فان جعله اسبق العدم وصف الوجود وقيل المتعلق به
وجود مخصوص لا كل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال
كونه مسبوقا ليس من فعل فاعل وصنع صانع فان هذا الوجود
لا يتصور صدوره من فاعله الا والعدم سابق عليه وسبق العدم
ليس بفعل الفاعل فكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل فلا
تعلق له به فاشتراطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تاثير للفاعل فيه

فعلا

بحال **واما قولكم ان الوجود لا يمكن ايجاده** ان عنيتم به
انه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح وان عنيتم به انه في
حال كونه موجودا لا يكون موجدا فقد بينا انه يكون موجدا
في حال كونه موجودا لا في حال كونه معدوما فانه انما يكون
الشيء موجودا اذا كان الفاعل موجدا ولا يكون الفاعل موجدا
في حال العدم بل في حال وجود الشيء منه والايجاد مقارن لكون
الفاعل موجدا وكون المفعول موجودا لانه عبارة عن النسبة
للموجد الى الموجد وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذا لا ايجاد الا
الموجود وان كان المراد بالايجاد النسبة التي بها يكون الفاعل
موجدا والمفعول موجدا وقالوا ولهذا قضينا بان العالم
فعل الله ازلا وابدا وما من حال الا وهو فاعل له لان المرتبط
بالوجود فان كان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع لا
كما تخيلتموه من ان الباري لو قدر عدمه لبقي العالم اذ ظننتم
انه كالبناء مع البناء وانه ينعدم ويبقى البناء فان بقاء البناء ليس
بالباني بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه اذ لو لم تكن فيه
قوة ممسكة كالماء مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث
بفعل الفاعل فيه **والجواب** بان الفعل يتعلق بالفاعل من
حيث حدوثه لا من حيث عدم السابق ومن حيث كونه موجودا
فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا وهو موجود

لعله لبقاء البناء

بل يتعلق به فى حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم
الى الوجود فان نفى منه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا
يعقله بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه
مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل
وجعل الجاعل وهو كذلك لكنه شرط فى كون الوجود بفعل
الفاعل اعنى كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذى ليس مسبوقا
بالعدم بل هو دائم لا يصلح لان يكون فعل الفاعل وليس كل
ما يشترط فى كون الفعل فعلا ينبغى ان يكون بفعل الفاعل فان
ذات الفاعل وقدرته وارادته وعلمه شرط فى كونه فاعلا وليس
ذلك من اثر الفعل ولكن لا يعقل الفعل الا من موجود فكان
وجود الفاعل وارادته وقدرته وعلمه شرط فى كونه فاعلا
وان لم يكن من اثر الفاعل فان قيل ان اعترفتم بجواز كون
الفعل مع الفاعل غير متاخر عنه فيلزم منه ان يكون الفعل
حادثا ان كان الفاعل حادثا او قديما ان كان قديما وان شرطتم
ان تأخر الفعل عن الفاعل بالزمان عمدا فهو محال اذ من حرك
الماء فى قدح تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده اذ لو
تحرك بعده لكان اليد مع الماء قبل تنحيه فى حيز واحد ولو
تحرك قبله لا يفصله الماء عن اليد وهو مع كونه معه معلولة
وصلة من جهته فان فرضنا اليد قديمة فى الماء متحركة كانت

لعله تحركه

حركة الماء ايضا دائمة وهى مع دوامها معلولة ومعقولة
ولا يمنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله
قلنا لا نحيل ان يكون الفعل مع الفاعل وبعد كون الفعل
حادثا كحركة الماء فانها حادثة عن عدم فجاز ان يكون فعله
سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل او مقارنا له وانما نحيل
الفعل القديم فان ما ليس حادثا عن عدم فتسميه فعلا مجازا
مجردا لا حقيقة له واما المعلول مع العلة فيجوز ان يكونا
حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العالم قديم علة لكون
القديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا
ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة الا مجازا بل ما يسمى فعلا
فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز متجوز بتسمية القديم
الدائم الوجود فعلا لغيره كان متجوزا فى الاستعارة وقولكم
لو قدرنا حركة الاصبع مع الاصبع قديما دائما لم يخرج حركة
الماء عن كونه فعلا تلبيس لان الاصبع لا فعل له وانما الفاعل
دون الاصبع وهو المريد ولو قدر قديما لكانت حركة الاصبع فعلا
من حيث ان كل جزء من الحركة حادث عن عدم فبهذا الاعتبار كان
فعلا واما حركة الماء فقد لا نقول انها من فعله بل هى من فعل الله
وعلى اى وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث لا دائم الحدوث
وهو فعل من حيث انه حادث فان قيل فاذا اعترفتم بان نسبة

الفعل الى فاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى العلة
ثم سلمتم تصور الدوام فى نسبة العلة فنحن لا نعنى بكون العالم
فعلا الا كونه معلولا دائم النسبة الى الله فان يسموا هذا فعلا
فلا مضايقة فى التسميات بعد ظهور المعنى **قيل** ولا غرض لنا
فى هذه المسئلة الا بيان انكم تتجملون بهذه الاسماء من غير تحقيق
وان الله عندكم ليس فاعلا تحقيقا ولا العالم فعله تحقيقا
وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم ولا تحقيق له وقد ظهر
الوجه الثالث فى استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على اصلهم
شرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من
الواحد الا شئ واحد والمبداء من كل وجه والعالم مركب من
مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا لله تعالى بموجب اصلهم
فان قيل العالم بجملته ليس صادرا من الله بغير واسطة بل
الصادر منه موجود واحد هو اول المخلوقات وهو عقل
مجرد اى موجود قائم بنفسه غير متحيز يعرف نفسه ويعرف
مبداه ويعبر عنه فى لسان الشرع بالملك ثم يصدر الثالث
منه ومن الثالث الرابع ويكثر الموجودات بالتوسط فان
اختلاف الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة
كما ان ما نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعل بقوة الغضب
واما ان يكون لاختلاف المواد كما ان النار تبيض الثوب المغسول

وتسود

وتسود وجه الانسان وتذيب بعض الجواهر وتصلب
بعضها واما لاختلاف الالات كالنجار الواحد ينشر بالمنشار
وينحت بالقدوم ويثقب بالمثقب واما ان يكون كثرة الفعل
بالتوسط بان يفعل فعلا واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره
فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال فى المبداء الاول اذ ليس
فى ذاته اختلاف واثنينية وكثرة كما سياتى فى ادلة التوحيد
ولا ثم اختلاف مواد لان الموآخر فى المعلول الاول وفى الذى
هو للمادة الاولى مبداء ولا ثم اختلاف اذ لا موجود مع الله
فى رتبته فالكلام فى حدوث الالة الاولى فلم يبق الا ان
يكون الكثرة فى العالم صادرا من الله بطريق التوسط
قلنا فيلزم من هذا ان لا يكون فى العالم شئ واحد مركبا من
افراد بل يكون الموجودات كلها احادا وكل واحد معلول لواحد
اخر فوقه وعلة لاخر تحته الى ان ينتهى الى معلول لا معلول له
كما انتهى فى وجهه التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك
فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعهما
شيئا واحدا والانسان مركب من جسم ونفس ليس وجود احدهما
من الاخر بل وجودهما جميعا بعلة اخرى والفلك عندهم كذلك
فانه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس
بل كلاهما صدرا من علة سواهما فكيف صدرت هذه المركبات

الكلام صح

او من علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحدا ومن
علة مركبة فيتوجه السؤال فى تركيب العلة الى ان يلتقى بالضرورة
مركب ببسيط فان المبداء بسيط وفى الاواخر تركيب ولا يتصور
ذلك الا بالالتقاء وحيث يقع الالتقاء يبطل قولهم ان الواحد
لا يصدر منه الا واحد فان قيل فاذا عرف مذهبنا اندفع
الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ما هو حال فى محال كالاعراض
والصور والى ما ليست فى محال كالموجودات التى هى جواهر
قائمة بانفسها وهى تنقسم الى ما يوثر فى الاجسام ونسميها
عقولا مجردة اما الموجودات التى تحل فى المحال كالاعراض فهى
حادثة ولها علل حادثة وتنتهى الى مبداء هو حادث من وجه
دائم من وجه وهى الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما
الكلام فى الاصول القائمة بانفسها لا فى محال وهى ثلاثة اجناسا
وهى اخسها وعقول مجردة وهى التى لا تتعلق بالاجسام لا بالعلاقة
العقلية ولا بالانطباع فيها وهى اشرفها ونفوس وهى اوسطها
فانها تتعلق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التاثير والفعل
فهى متوسطه فى الشرف فانها تتاثر من العقول وتوثر فى الاجسام
ثم الاجسام عشرة تسعة سماوية والعاشرة المادة التى هى
حشو مقعر فلك القمر والسماويات التسع حيوانات لها اجرام
ونفوس ولها ترتيب فى الوجود كما نذكره وهو ان المبداء الاول



افاض من وجوده العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه
ليس بجسم ولا ينطبع فى جسم يعرف نفسه ويعرف مبداه
قد سميناه العقل الاول ولا مشاحة فى الاسامى سمى
ملكا او عقلا او ما اريد ويلزم وجوده ثلاثة عقل ونفس — امور صح
للفلك الاقصى وهى السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى
ثم لزم من عقل الثانى عقل الثالث ونفس فلك الكواكب
وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل الرابع ونفس فلك
المشترى وجرمه وهكذا حتى انتهى الى العقل الذى لزم منه
عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير هو الذى
يسمى العقل الفعال ولزم حشو فلك القمر وهى المادة
القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الافلاك
ثم ان المواد تمتزج بحسب حركات الكواكب امتزاجات
مختلفة تحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم
ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول
مختلفة الانواع فما ثبت لواحد لا يلزم للاخر فخرج منه
ان العقول بعد المبداء الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع
هذه المبادى الشريفة بعد الاول تسعة عشر وحصل منه
ان تحت كل عقل من العقول الاول ثلاثة اشياء عقل ونفس
وفلك اى جرمه فلا بد وان يكون فى مبدائه تثليث لا محالة

ولا يتصور كثرة فى المعلول الاول الا من وجه واحد وهو انه
يعقل مبداه ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود
لان وجوده وجود بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة
والاشرف فى المعلولات الثلاث ينبغى ان ينسب الى الاشرف من
هذه المعانى فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبداه ويصدر
نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر جرم الفلك
من حيث انه ممكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث
من اين حصل فى المعلول الاول ومبداه واحد فنقول ما
يصدر من المبداء الاول الا واحد وهو ذات العقل الذى به
يعقل نفسه ولزم ضرورة لا من جهة المبدا ان عقل المبدا
وهو فى ذاته ممكن الوجود وليس له الامكان من المبداء الاول
بل هو لذاته ونحن لا نبعد ان يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك
المعلول لا من جهة المبداء امور ضرورية اضافيه او غير
اضافيه فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مبدا الوجود
للكثرة فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتقى المركب بالبسيط اذ لا
بد من الالتقاء ولا يكون الا كذلك فهو الذى يجب الحكم به
فهذا هو القول فى تفهيم مذهبهم قلنا ما ذكرتموه تحكمات
وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو اورد الانسان حكايته
عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ولو اورد جنسه فى



الفقهيات التى قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل انها
ترهات لا تفيد غلبات الظنون ومداخل الاعتراض على مثله لا
تنحصر ولكنا نورد وجوها معدودة الاول هو ان نقول
ادعيتم ان احد معانى الكثرة فى المعلول الاول انه ممكن الوجود
فنقول كونه ممكن الوجود عين وجوده ام غيره فان كان
عينه فلا ينشأ منه كثرة وان كان غيره فهلا قلتم فى المبداء
الاول كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود فوجوب
الوجود غير نفس الوجود فليجز صدور المختلفات منه
لهذه الكثرة فان قيل لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود
فان قلتم يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا فهو
غيره قلنا فكذا واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده ولا يعرف
وجوب وجوده الا بعد دليل اخر فليكن غيره وبالجملة
الوجود امر عام ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان فصل احد
القسمين زائدا فكذا الفصل الثانى ولا فرق فان قلت
امكان الوجود له من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون
ما له من ذاته وما له من غيره واحدا قلنا فكيف يكون وجوب
الوجود عين الوجود ويمكن ان لا يبقى وجوب الوجود ويثبت
الوجود والواحد الحق من كل وجه هو الذى لا يتسع للنفى
والاثبات اصلا اذ لا يمكن ان يقال موجود وليس بممكن الوجود

وانما تعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقدير ذلك فى الاول ان
صح ما ذكروه من ان امكان الوجود غير الوجود الممكن **الاعتراض**
الثانى هو ان نقول عقله مبداء عين وجوده وعين
عقله نفسه ام غيره فان كان عينه فلا كثرة فى ذاته الا فى
عبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة فى الاول
فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين
ذاته ولا يعقل ذاته ما لم يعقل انه مبدأ لغيره فان العقل
يطابق المعقول فيكون راجعا الى ذاته فنقول والمعلول عقله
ذاته عين ذاته فانه عقل بجوهره فيعقل نفسه والعقل والعاقل
والمعقول منه ايضا واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل
ذاته معلولا لعلة فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فرجع
الكل ذاته فلا كثرة اذا وان كانت هذه كثرة فهى موجودة فى
الاول فليصدر منه المختلفات ولنترك دعوى وحدانيته
من كل وجه ان كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة
فان قيل الاول لا يعقل الا ذاته وعقله هو عين ذاته فالعقل
والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره **والجواب** من وجهين
احدهما ان هذا المذهب لبشاعته هجره ابن سينا وساير
المحققين وزعموا ان الاول يعلم نفسه مبدأ الفيضان ما
يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بانواعها عقلا كليا



لا جزئيا اذا استقبحوا قول القائل المبدأ الاول لا يصدر منه الا
عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلوله عقل يفيض منه
عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث
وعلته ومبداه فيكون المعلول اشرف من العلة من حيث ان
العلة ما فاض منها الا واحد وقد فاض من هذه ثلاثة امور والاول
ما عقل الا نفسه وهذا عقل نفسه ونفس المبداء ونفس
المعلولات ومن قنع ان يكون قوله فى الله راجعا الى هذه
الرتبة فقد جعله احقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقل
غيره وان من يعقله ويعقل نفسه اشرف اذا كان هو لا يعقل
الا نفسه فقد انتهى منهم التعمق فى التعظيم الى ان ابطلوا كل ما
يفهم من العظمة وقربوا حاله من حال الميت الذى لا خبر
له بما يجرى فى العالم الا انه فارق الميت فى شعوره بنفسه
فقط فكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين لطريق
الهدى المتفكرين لقوله ما اشهدتهم خلق السموات والارض
ولا خلق انفسهم الظانين بالله ظن السوء المعتقدين ان الامور
الربانية تستولى على كنهها القوى البشرية المغرورين بعقولهم
زاعمين ان فيها مندوحة عن تقليد الرسل فلا جرم اضطروا
فى الاعتراف بان لباب معقولاتهم رجعت الى ما يحكى فى المنام
للتعجب منه **الجواب الثانى** هو من ذهب الى ان الاول لا يعقل

الا نفسه انما حاذر من لزوم الكثرة اذ لو قال به للزوم ان يقال
عقله غيره غير عقله نفسه وهذا لازم فى المعلول الاول فينبغى
ان لا يعقل الا نفسه لانه لو عقل الاول وغيره لكان ذلك غير
ذاته ولافتقر الى علة غير علة ذاته ولا علة الا علة ذاته وهو المبدأ
الاول فينبغى ان لا يعلم الا ذاته وتبطل الكثرة التى نشأت من هذا
الوجه **فان قيل** لما وجد وعقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ
الاول **قلنا** لزمه ذلك بعلة او بغير علة فان كان بعلة
فلا علة له الا المبداء الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدر
منه الا واحد وقد صدر وهو ذات المعلول فالثانى كيف يصدر
منه وان لزم بغير علة فيلزم لوجود الاول موجودات بلا علة
كثيرة وليلزم منها الكثرة ولا يعقل هذا من حيث ان واجب
الوجود لا يكون الا واحدا والزائد على الواحد ممكن والممكن
يفتقر الى علة فهذا اللازم فى حق المعلول ان كان واجب الوجود
لذاته فقد بطل قولهم واجب الوجود واحد وان كان ممكنا
فلا بد له من علة ولا علة فلا يعقل وجود وليس هو من ضرورة
المعلول الاول لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضرورى
فى كل معلول اما كون المعلول عالما بالعلة ليس ضروريا فى وجود
ذاته بل لزوم العلم بالمعلول اظهر من لزوم العلم بالعلة
فبان ان الكثرة الحاصلة من علمه بالمبداء محال فانه لا مبدأ له

وليس هو من ضرورة ذات المعلول وهذا ايضا لا مخرج منه
الاعتراض الثالث هو ان عقل المعلول الاول ذات نفسه عين
ذاته او غيره فان كان عينه فهو محال لان العلم غير المعلوم وان كان
غيره فليكن كذلك فى المبداء الاول ويلزم منه كثرة ويلزم فيه تربيع
لا تثليث بزعمهم وهو ذاته وعقله نفسه وعقله مبداه وانه ممكن
الوجود بذاته ويمكن ان يراد انه واجب الوجود بغيره فيظهر
تخميس وبهذا يعرف تعمق هولاء فى الهوس **الاعتراض الرابع**
ان نقول التثليث لا يكفى فى المعلول الاول فان جرم السماء الاول
لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبداء وفيه تركيب من
ثلاثة اوجه **احدها** انه مركب من صورة وهيولى وهكذا
كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من مبداء اذ الصورة تخالف
الهيولى وليس كل واحد على مذهبهم علة مستقلة للاخر حتى
يكون احدهما بواسطة الاخر من علة اخرى زائدة عليه **الثانى**
ان الجرم الاقصى على حد مخصوص فى الكبر فاختصاصه بذلك
القدر من بين سائر المقادير زائد على وجود ذاته اذ كان
ذاته ممكنا له اصغر منه واكبر فلا بد له من مخصص بذلك
المقدار زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا لوجود
العقل فانه وجود محض لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير
فيجوز ان يقال لا يحتاج الا الى علة بسيطة **فان قيل** سببه انه

لوكان اكبر منه لكان يستغنى عنه فى تحصيل النظام الكلى ولو
كان اصغر منه لم يصلح النظام المقصود **فنقول** وتعيين جهة
النظام هل هو كاف فى وجود ما به النظام ام افتقر الى علة موجدة
فان كان كافيا فقد استغنيتم عن وضع العلل فاحكموا بان كون
النظام فى هذه الموجودات افضى الى هذه الموجودات بلا علة
زائدة وان كان كذلك لا يكفى لاختصاص بالمقادير بل يحتاج
ايضا الى علة التركيب **الثالث** هو ان الفلك الاقصى انقسم الى
نقطتين هما القطبان وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما واجزا
المنطقة تختلف فلا يخلوا اما ان تكون جميع اجزاء الفلك
الاقصى متشابهة فلم يلزم تعيين نقطتين من بين سائر
النقط لكونهما قطبين او اجزاؤها مختلفة وفى بعضها خواص
ليست فى البعض فما مبداء تلك الاختلافات والجرم الاقصى
لم يصدر الا من معنى واحد لبسيط والبسيط لا يوجب الا
بسيطا فى الشكل وهو الكرى ومتشابها فى المعنى وهو الخلو عن
الخواص المميزة وهو ايضا لا مخرج منه **فان قيل** لعل فى المبداء
انواعا من الكثرة لازمة لا من جهة المبداء وانما ظهر لنا ثلاثة
او اربعة والباقى لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينه لم يشككنا
فى ان مبداء الكثرة كثرة وان الواحد لا يصدر منه كثير **قلنا** فاذا
جوزتم هذا فقولوا ان الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت

الا فاصدرت من المعلول الاول فلا يحتاج الى ان يفيض على جرم
الفلك الاقصى فى نفسه بل يجوز ان يكون قد صدر منه جميع
النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسماوية
بانواع كثيرة لازمة فيها لم تطلعوا عليها فيقع الاستغناء بالمعلول
الاول ثم يلزم عليه الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا جاز تولد
كثرة يقال انها لازمة لا بعلة مع انها ليست ضرورية فى وجود
المعلول الاول جاز ان يقدر ذلك مع العلة الاولى ويكون
وجودها لا بعلة ويقال انها لازمة لا بعلة ولا يدرى عددها
وكل ما تخيل وجوده بلا علة مع الاول تخيل ذلك بلا علة مع
الثانى بل لا معنى لقولنا مع الاول والثانى اذ ليس بينهما
مفارقة لا بزمان ولا بمكان فما لا يفارقهما فى زمان ولا مكان ويجوز
ان يكون موجودا بلا علة لم يختص احدهما بالاضافة اليه اهـ
فان قيل قد كثرت الاشياء حتى زادت على الف ويبعد ان
تبلغ الكثرة فى المعلول الاول الى هذا الحد فلذلك اكثرنا الوسائط
قلنا قول القائل يبعد هذا رجم بالظن لا يحكم به فى المعقولات
الا ان يقول انه يستحيل فنقول ولم يستحيل وما المراد والفيصل
انا متى جاوزنا واحدا واعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلول
الاول لا من جهة العلة لازم واثنان وثلاثة فما المحيل لاربع
وخمس وهكذا الى الالف والا فمن يتحكم بمقدار دون مقدار

لعله مع الثانى اهـ
لعله مع الاول اهـ

فليس بعد مجاوزة الواحد مرد وهذا ايضا قاطع **ثم نقول**
هذا باطل بالمعلول الثانى فانه صدر منه فلك الكواكب وفيه
من الكواكب المعروفة المسماة الف ونيف وهى مختلفة النظم
والشكل والوضع واللون والتاثير والنحوسة والسعادة
فبعضها على صورة الحمل والثور والاسد وبعضها على صورة
الانسان ويختلف تاثيرها فى محل واحد من العالم السفلى فى
التدبير والتسخين والسعادة والنحوسة وتختلف مقاديرها
فى ذاتها فلا يمكن ان يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا لجاز ان يقال كل اجسام العالم نوع واحد فى
الجسمية فيكفيها علة واحدة فان كان اختلاف صفاتها
وجواهرها وطبائعها دل على اختلافها فكذا الكواكب مختلفة
لا محالة ويفتقر كل واحد الى علة لصورته وعلة لهيولاه وعلة
لاختصاصه بطبيعة المسخنة والمبردة والمسعدة والمنحسة
وعلة لاختصاصه بموضعه ثم لاختصاص جعلها باشكال البهائم
المختلفة وهذه الكثرة ان تصور ان تعقل فى المعلول الثانى
تصور فى المعلول الاول ووقع الاستغناء **الاعتراض الخامس**
هو ان نقول سلمنا لكم هذه الاوضاع الباردة وهذه التحكمات
الفاسدة ولكن كيف لا تستحيون من انفسكم فى قولكم ان كون
المعلول الاول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الاقصى

منه

منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الاول
يقتضى وجود عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين قائل
جرى فى وجود انسان غائب وانه ممكن الوجود وانه يعقل نفسه
وصانعه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال
واى مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه
وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئان آخران
وهذا اذا قيل فى انسان ضحك منه فكذا فى وجود اخر اذ
امكان الوجود قضيه لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا
كان او ملكا او فلكا فلست ادرى كيف يقنع المجنون من نفسه
بمثل هذه الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر
بزعمهم فى المعقولات فان قال قائل فاذا ابطلتم مذهبهم
فماذا تقولون انتم تزعمون انه يصدر من الشئ الواحد من
كل وجه شيئان مختلفان فتكابرون المعقول او تقولون
المبداء الاول فيه كثرة فتتركون التوحيد او تقولون لا كثرة
فى العالم فتنكرون الحس او تقولون لزمت بالوسائط
فتضطرون الى الاعتراف بما قالوه **قلنا** نحن لم نخض فى هذا
الكتاب خوض ممهد وانما غرضنا ان نشوش دعواهم وقد
حصل على انا نقول ومن زعم ان المصير الى صدور اثنين من
واحد مكابرة المعقول او اتصاف المبداء بصفات قديمة

لعله جازف او جرى فى
وجود الخ اهـ

ازلية مناقض للتوحيد فهاتان دعوتان باطلتان لابرهان لهم
عليهما فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما
يعرف استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين وعلى الجملة لا
يعلم بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من ان يقال المبداء الاول
عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ويختلف المختلفات
والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد واستحالة هذا لا تعرف
بضرورة ولا نظر وقد وردت به الانبياء المؤيدون بالمعجزات
فيجب قبوله واما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله
بالارادة ففضول وطمع من غير مطمع والذين طمعوا فى طلب
المناسبة ومعرفتها رجع حاصل نظرهم الى ان المعلول الاول
من حيث انه ممكن الوجود صدر منه فلك ومن حيث انه يعقل
نفسه صدر منه نفس الفلك وهذه حماقة لا اظهار مناسبة
فلتتلقى مبادى هذه الامور من الانبياء وليصدقوا بها اذ
العقل ليس يحيلها ولنترك البحث عن الكيفية والكمية
والماهية فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية ولذلك قال
صاحب الشرع تفكروا فى خلق الله ولا تتفكروا فى ذات الله

مسئلة فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم
فنقول الناس فرقتان فرقة اهل الحق وقد رأوا ان العالم حادث
وعلموا ضرورة ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى الصانع

فعقل

فعقل مذهبهم فى القول بالصانع وفرقة اخرى هم الدهرية وقد رأوا
العالم قديما على ما هو عليه ولم يثبتوا له صانعا ومعتقدهم مفهوم
وان كان الدليل يدل على بطلانه واما الفلاسفة فقد رأوا ان
العالم قديم ثم اثبتوا مع ذلك له صانعا وهذا المذهب بوضعه
متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال فان قيل نحن اذا قلنا للعالم
صانع لم نرد به فاعلا مختارا يفعل بعد ان لم يفعل كما نشاهد فى اصناف
الفاعلين من الخياط والنساج والبناء بل نعنى به علة العالم
ونسميه المبداء الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة
لوجود غيره فان سميناه صانعا فبهذا التاويل وثبوت موجود
لا علة لوجوده يقوم له البرهان القطعى على قرب فانا نقول
العالم موجوداته اما ان يكون لها علة او لا علة لها فان كان
لها علة فتلك العلة لها علة ام لا علة لها وكذلك القول فى علة
العلة فاما ان تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان تنتهى
الى طرف فالاخير علة اولية لا علة لوجودها فنسميها المبداء
الاول وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبداء
الاول فانا لا نعنى به الا موجود الا علة له وهو ثابت بالضرورة
نعم لا يجوز ان تكون السموات هى المبداء الاول لانها عدد
ودليل التوحيد يمنعه فيعرف بطلانه بنظر فى صفة المبداء ولا يجوز
ان يقال انه سماء واحد وجسم واحد او شمس او غيرها لانه

جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدا الاول لايجوز
ان يكون مركبا وذلك بنظر ثان والمقصود ان موجودا لاعلة
لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق وانما الخلاف فى الصفات
وهو الذى نعنيه بالمبدا الاول والجواب من وجهين احدهما
انه يلزم على مساق مذهبكم ان تكون اجسام العالم قديمة
كذلك لاعلة لها وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فيبطل ذلك
عليكم فى مسئلة التوحيد وفى نفى الصفات بعد هذه المسئلة
والثانى هو ان الحاصل بهذه المسئلة هو ان يقال ثبت تقديرا
ان هذه الموجودات لها علة ولكن لعلتها علة ولعلة العلة
علة كذلك وهكذا الى غير نهاية وقولكم انه يستحيل اثبات
علل لانهاية لها لايستقيم منكم فانا نقول عرفتم ذلك ضرورة
بغير وسط او عرفتموه بوسط ولاسبيل الى دعوى الضرورة
وكل مسلك ذكرتموه فى النظر ابطله عليكم تجويز حوادث
لا اول لها واذا جاز ان يدخل فى الوجود ما لانهاية له فلم يبعد
ان يكون بعضها علة للبعض وينتهى من الطرف الاخير الى معلول
لامعلول له ولاينتهى من الجانب الاخر الى علة لاعلة لها كما ان
الزمان السابق له اخر وهو الان الحاضر ولا اول له فان زعمتم
ان الحوادث الماضية ليست موجودة معا فى الحال ولافى بعض
الاحوال والمعدوم لايوصف بالتناهى وعدم التناهى فنلزمكم

النفوس

النفوس البشرية المفارقة للابدان فانها لاتفنى عندكم والموجود
المفارق للبدن من النفوس لانهاية لاعدادها اذ لم يزل نطفة
من انسان وانسان من نطفة الى غير نهاية ثم كل انسان
مات فقد بقى نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات قبله
ومعه وبعده وان كان الكل بالنوع واحدا فعندكم بالوجود
فى كل حال نفوس لانهاية لاعدادها فان قيل النفوس
ليس لبعضها ارتباط ولاترتيب لها لا بالطبع ولا بالوضع
وانما نحيل موجودات لانهاية لها اذا كان لها ترتيب بالوضع
كالاجسام فانها مرتبة بعضها فوق البعض او كان لها ترتيب
بالطبع كالعلل والمعلولات فاما النفوس فليست كذلك
قلنا وهذا تحكم فى الوضع ليس طرده باولى من عكسه فلم
احلتم احد القسمين دون الاخر وما البرهان المعروف وبما
تنكرون على من يقول ان هذه النفوس التى لانهاية لها
لاتخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام
والليالى الماضية لانهاية لها واذا قدرنا وجود نفس
واحدة فى كل يوم وليلة كان الحاصل فى الوجود الان خارجا
عن النهاية واقعا على ترتيب فى الوجود اى بعضها بعد البعض
والعلة غايتها ان يقال انها قبل المعلول بالطبع كما يقال انها
فوق المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل ذلك فى القبل

الحقيقي الزمان فينبغي ان لا يستحيل في القبلي الذاتي الطبيعي
وما بالهم لم يجوزوا اجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى
غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان
الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم بارد لا اصل له **فان قيل**
البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية ان يقال كل
واحد من احاد العلل ممكن في نفسه او واجب فان كان واجبا
فلم يفتقر الى علة زائدة وان كان ممكنا فالكل موصوف بالامكان
وكل ممكن يفتقر الى علة زائدة على ذاته فيفتقر الى علة خارجة
عنها **قلنا** لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب
ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان كان المراد
هذا فلنرجع الى هذه اللفظة فنقول كل واحد ممكن على معنى
ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى ان له علة
زائدة خارجة عنه فان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو
ليس بمفهوم **فان قيل** فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود
بممكنات الوجود وهو محال **قلنا** ان اردتم بالواجب والممكن
ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال وهو كقول القائل
يستحيل ان يتقوم القديم بالحادث والزمان عندهم قديم
واحاد الدورات حادثة وهي ذوات الاوائل والمجموع لا اول
له فقد تقوم ما لا اول له بذوات الاوائل وصدق ذوات



الاوائل على الاحاد ولم يصدق على المجموع فكذلك يقال على
كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على
الاحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه
واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع
عين من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار واظلم
بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن اي له اول والمجموع
عندهم ما له اول فتبين ان من يجوز حوادث لا اول لها وهو
صور العناصر الاربعة والمتغيرات فلا يمكن من انكار امكان
علل لا نهاية لها ويخرج من هذا انهم لا سبيل لهم الى الوصول
الى اثبات المبدا بهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم
المحض **فان قيل** الدورات ليست موجودة في الحال ولا
صور العناصر وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل
وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي الا اذا قدر
في الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر في الوهم وان كانت المقدورات
ايضا بعضها علل البعض فالانسان قد يفرض ذلك في وهمه
وانما الكلام في الموجود في الاعيان لا في الاذهان فلا يبقى الا
نفوس الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت
واحدة ازلية قبل التعلق بالابدان وعند مفارقة الابدان
تتحد فلا يكون فيه عدد فضلا عن ان يوصف بانه لا نهاية

لها وقال اخرون النفس تابع للمزاج وانما معنى الموت عدمها
ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم فاذا لا وجود فى النفوس
الا فى حق الاحياء والاحيا محصودون لا تنتهى لنهاية عنهم والمعدومون
لا يوصفون اصلا لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا فى الوهم اذا
فرضوا موجودين **والجواب** ان هذا الاشكال فى النفوس ورده
على ابن سينا والفارابى والمحققين منهم اذ حكموا بان النفوس
جوهر قائم بذاته وهو اختيار ارسطاليس والمعتبرين من
الاوائل ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له هل يتصور
ان يحدث شئ يبقى ام لا فان قالوا لا فهو محال وان قالوا نعم قلنا
فاذا قدرنا كل يوم حدوث شئ وبقائه اجتمع الى الان لا محالة
موجودات لا نهاية لها فالدورات وان كانت منقضية فحصول
موجود فيها يبقى ولا ينقضى غير مستحيل وبهذا التقرير ينقرد
الاشكال ولا غرض فى ان يكون ذلك الباقى نفس آدميا كان او
جنيا او شيطانا او ملكا او ما شئت من الموجودات وهو لازم
على كل مذهب لهم اذا اثبتوا دورات لا نهاية لها **مسئلة** فى بيان
عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله واحد وانه لا يجوز فرض
اثنين واجبى الوجود كل واحد منهما لا علة له واستدلالهم على
هذا بمسلكين **احدهما** قولهم انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب
الوجود مقولا على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود

فاذا

فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان
يكون لغيره او وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات
واجب الوجود معلولا وقد اقتضت علة له وجوب الوجود
ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده بعلة
بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان مقول على زيد
وعلى عمرو لعلة وليس زيد انسانا لذاته اذ لو كان انسانا لذاته
لما كان عمرو انسانا بل لعلة جعله انسانا وقد جعل عمرو
ايضا انسانا فتكثرت الانسانية بتكثير المادة الحاملة لها
وتعلقها بالمادة معلول له ليس لذات الانسانية فكذلك
ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون
الا له وان كان لعلة فهو اذا معلول وليس بواجب الوجود
فقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد ان يكون واحدا **قلنا**
قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته او لعلة تقسيم
خطا فى وضعه فانا قد بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه اجمال
الا ان يراد به نفى العلة فلنستعمل هذه العبارة فنقول لم
يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما وليس احدهما علة للاخر
فقولكم ان الذى لا علة له لذاته او لسبب تقسيم خطا لان نفى
العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة فاى معنى
لقول القائل ان ما لا علة له لذاته او لعلة اذ قولنا لا علة له

سلبٌ محض والسلبُ المحض لايكون له علة ولاسبب ولايقال
فيه انه لذاته او لا لذاته وان عنيتم بوجوب الوجود وصفا ثابتا
لواجب الوجود سوى انه موجود لا علة لوجوده فهو غير مفهوم
فى نفسه والذى ينسبك من لفظه نفى العلة لوجوده وهو
سلب محضٌ لايقال فيه انه لذاته او لعلة حتى ينبنى على وضع
هذا التقسيم غرض فدل ان هذا برهان من خرف لاطائل وراه
ولا اصل له بل نقول معنى انه واجب الوجود انه لا علة لوجوده
ولا علة لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة معللا ايضا بذاته بل
لا علة لوجوده ولا لكونه بلا علة اصلا كيف وهذا التقسيم
لايتطرق الى بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب
اذ لو قيل السواد لون لذاته او لعلة فان كان لذاته
فينبغى ان لاتكون الحمرة لونا وان لايكون هذا النوع اعنى اللونية
الا لذات السواد وان كان السواد لونا لعلة جعله لونا فينبغى
ان يعقل سواد ليس بلون اى لم تجعله العلة لونا فانما يثبت
للذات زائدا على الذات بعلة يمكن تقدير عدمه فى الوهم وان لم
يتحقق فى الوجود ولكن يقال هذا التقسيم خطاء فى الوضع فلا
يقال للسواد انه لون لذاته قولا يمنع ان يكون لغيره فكذلك
لايقال ان هذا الوجود واجب لذاته او لا علة له لذاته قولا
يمنع ان يكون ذلك لغير ذاته بحال مسلكهم الثانى ان قالوا لو

فرضنا

فرضنا واجبى الوجود لكانا متماثلين من كل وجه او مختلفين
فان كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنينية
اذ السوادان هما اثنان اذا كانا فى محلين او فى محل واحد
ولكن فى وقتين اذ السواد والحركة فى محل واحد فى وقت واحد هما
اثنان لاختلاف ذاتيهما اما اذا لم يختلف الذاتان كالسوادين
ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو جاز ان يقال فى
وقت واحد فى محل واحد سوادان لجاز ان يقال فى حق كل شخص
انه شخصان ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة واذا استحال التماثل
من كل وجه فلا بد من الاختلاف فى الذات ومهما اختلفا فى شئ
فلا يخلو اما ان يشتركا فى شئ او لم يشتركا فى شئ فان لم يشتركا
فى شئ فهو محال اذ يلزمه ان لا يشتركا فى الوجود ولا فى
وجوب الوجود ولا فى كون كل واحد قائما بنفسه لا فى موضوع
واذا اشتركا فى شئ واختلفا فى شئ كان ما فيه الاشتراك
غير ما فيه الاختلاف فيكون ثمت تركيب انقسام بالقول
وواجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم
ايضا بالقول الشارح على تعدده كدلالة الحيوان والناطق
على ما يقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول
لفظ الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون
الانسان متركبا من اجزاء تنتظم فى الحد بالفاظ تدل على تلك

الاجزاء ويكون الانسان لمجموعها وهذا لا يتصور ودون هذا
لا نتصور الاثنينية **والجواب** انه مسلم انه لا نتصور الاثنينية
الا بالمغايرة في شئ ما وان المتماثلين من كل وجه لا يتصور
تغايرهما ولكن قولكم ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ
الاول تحكم محض لا برهان عليه ولنرسم هذه المسئلة على
حيالها فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا ينقسم بالقول
الشارح كما لا ينقسم بالكمية وعليه بنيا اثبات وحدانية
الله عندهم بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة
لذات البارى من كل وجه والكثرة تتطرق الى الذوات من
خمسة اوجه الاول بقبول الانقسام فعلا او وهما فلذلك
لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فانه واحد بالاتصال القائم
به القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في
المبدأ الاول الثاني ان ينقسم الشئ في العقل الى معنيين
مختلفين لا بطريق الكمية كانقسام الجسم الى الهيولى والى
الصورة فان كل واحد من الهيولى وان كان لا يتصور ان يقوم
بنفسه دون الاخر فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة
ويحصل بمجموعهما شئ واحد وهو الجسم وهذا ايضا منفى
عن الله تعالى فلا يجوز ان يكون البارى صفة في جسم ولا مادة
وهيولى جسم ولا مجموعهما اما منع مجموعهما فلعلتين احدهما

وانتفاء الوحدة بنفي الكثرة من كل وجه

انه منقسم بالكمية اعنى التجزئة فعلا او وهما والثانية انه
منقسم بالمعنى الى الصورة والهيولى ولا يكون مادة لانها
تحتاج الى الصورة وواجب الوجود مستغن من كل وجه فلا
يجوز ان يرتبط وجوده بشرط اخر سواه ولا يكون صورة لانها
تحتاج الى مادة الثالث الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة
والارادة فان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود كان
وجوب الوجود مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ولزمت
كثرة في واجب الوجود وانتفت الوحدة الرابع كثرة عقلية
تحصل بتركيب الجنس والنوع فان السواد سواد ولون
والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس
والسوادية فصل وهو مركب من جنس وفصل والحيوانية
غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان
جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذ
نوع كثرة فزعموا ان هذا ايضا منفى عن المبدأ الاول والخامس
كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود
لتلك الماهية فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود
يرد عليها ويضاف وكذا المثلث له ماهية وهو انه شكل
محيط به ثلاثة اضلاع وليس الوجود جزءا من ذات هذه
الماهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية

الانسان وماهية المثلث وليس يدرى ان لهما وجودا فى
الاعيان ام لا ولو كان الوجود مقوما للماهية لما تصور ثبوت
ماهية فى العقل قبل وجوده فالوجود المضاف الى الماهية
الموجودة عارض بعد ما لم يكن كماهية الانسان من زيد وعمرو
وماهية الاعراض والصور الحادثة فزعموا ان هذه الكثرة
ايضا يجب ان تنفى عن الاول فيقال ليس له ماهية وجود مضاف
اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب
ماهية حقيقة كلية وطبيعة حقيقية كما ان الاشياء الشجرية
والسماوية ماهية اذ لو ثبتت ماهية لكان الوجود الواجب
لازما لتلك الماهية غير مقوم لها واللازم تابع ومعلول
فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض لكونه واجبا
ومع هذا فانهم يقولون للبارى انه مبدا اول وموجود وجوهر
فواحد وقديم وباق وعالم وعقل وعاقل ومعقول وفاعل
وخالق ومريد وقادر وحق وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ
وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد
لا كثرة فيه وهذا من العجائب فينبغى ان يحقق مذهبهم للفهم
اولا ثم نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذاهب قبل تمام
التفهيم رمى فى عماية والعمدة فى فهم مذهبهم انهم يقولون ذات
المبداء الاول واحد وانما تكثر فى الاسامى باضافة شئ اليه

واضافته

واضافته الى شئ او سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة
فى ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا تكثر
اذا كثرت السلوب وكثرت الاضافات ولكن الشان فى رد هذه
الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له اول فهو
اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبداء فهو اشارة الى
ان وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته
واذا قيل موجود فمعناه معقول واذا قيل جوهر فمعناه الموجود
مسلوبا عنه الحلول فى موضع وهذا سلب واذا قيل قديم
فمعناه سلب العدم عنه اولا واذا قيل باق فمعناه موجود
لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة
اذ نفى علة له سلب وجعله علة لغيره اضافة واذا قيل عقل
فمعناه انه موجود برئ من المادة وكل موجود هذه صفته
فهو عقل اى يعقل ذاته ويشعر به ويعقل غيره وذات الله تعالى
هذا صفته اى برئ من المادة فاذا هو عقل وهما عبارتان
عن معنى واحد واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته الذى عقل فله
معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته
معقول وذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد اذ هو معقول
من حيث انه ماهية مجردة عن المادة غير مستورة عن ذاته
الذى هو عقل بمعنى انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شئ

هو

مستودا عنه ولما عقل نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه
معقولا لنفسه كان معقولا ولما كان عقله بذاته لا يزيد على ذاته
كان عقلا ولا يبعد ان يتحد العاقل والمعقول فان العاقل
اذا عقل كونه عاقلا عقله يكون عاقلا لكونه عاقلا فيكون العاقل
والمعقول واحدا بوجه ما وان كان ذلك يفارق عقل الاول
فان ما للاول بالفعل ابدا وما لنا يكون بالقوة تارة وبالفعل
اخرى واذا قيل خالق وفاعل وبارئ وسائر صفات الفعل
فمعناه ان وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل
فيضا تاما لازما وان وجود غيره حاصل منه وتابع لوجوده
كما يتبع النور الشمس والاسخان النار ولا تشبه نسبة العالم
اليه نسبة النور الى الشمس الا فى كونه معلولا فقط والا فليس
هو كذلك فان الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ولا النار
بفيضان الاسخان عنها فهو طبع محض بل الاول عالم بذاته وان
ذاته مبداء لوجود غيره ففيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس
له غفلة عما يصدر عنه ولا هو ايضا كالواحد منا اذا وقف بين
مريض وبين الشمس فاندفع حر الشمس عن المريض بسببه
لا باختياره ولكنه عالم به وهو غير كاره له ايضا وانه عالم
بان كماله فى ان يفيض عنه غيره اى الظل وان كان الواقف ايضا
مريدا لوقوع الظل فلا يشبهه ايضا فان المظل الفاعل للظل

شخصه

شخصه وجسمه والعالم الراضى بوقوع الظل نفسه لا جسمه
وفى حق الاول ليس كذلك فان الفاعل منه هو العالم وهو
الراضى اى انه غير كاره له وانه عالم بان كماله فى ان يفيض منه
غيره بل لو امكن ان يفرض كون الجسم المظل بعينه هو العالم بعينه
بوقوع الظل وهو الراضى لم يكن ايضا مساويا للاول فان الاول
هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبداء فعله فان علمه بنفسه
فى كونه مبداء للكل علة فيضان الكل فان النظام الموجود
تبع النظام المعقول بمعنى انه واقع به فكونه فاعلا غير زائد
على كونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم ذاته ما لم
يعلم انه مبداء للكل فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته ويكون
الكل معلوما عنده بالقصد الثانى فهذا معنى كونه فاعلا فاذا
قيل قادر لم يعن به الا كونه فاعلا على الوجه الذى قررناه
وهو ان وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التى بفيضانها
ينتظم الترتيب فى الكل على ابلغ وجوه الامكان فى الكمال
والحسن واذا قيل مريد لم يعن به الا ان ما يفيض عنه ليس
هو غافلا وليس كارها له بل هو عالم بان كماله فى فيضان الكل
عنه فيجوز بهذا المعنى ان يقال للراضى انه مريد فلا تكون الارادة
ولا القدرة الا عين العلم ولا العلم الا عين الذات فالكل اذا رجع
الى عين الذات وهذا لان علمه بالاشياء ليس ماخوذا من الاشياء

بلغ

والا لكان مستفيدا وصنعا وكمالا من غيره وهو محال في واجب
الوجود ولكن علمنا على قسمين علم بشئ حصل من صورة ذلك
الشئ كعلمنا بصورة السماء والارض وعلم اخترعناه كشئ لم
نشاهد صورته ولكن صورناه في انفسنا ثم احدثناه فيكون
وجود الصورة مستفادا من العلم لا يعلم من الوجود وعلم الاول
بحسب القسم الثاني فان التمثيل للنظام في ذاته سبب لفيضان
النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش او
كتابة خط في نفوسنا كافيا في حدوث تلك الصورة لكان
العلم بعينه منا هو القدرة بعينها والارادة بعينها ولكنا القصور منا
ليس يكفي تصورنا لايجاد الصورة بل يحتاج مع ذلك الى ارادة
متجددة تنبعث من قوة شوقية ليتحرك منهما معا القوة
المحركة للعضل والاعصاب في الاعضاء الالية فيتحرك العضل
والاعصاب اليد وغيرها ويتحرك بحركته القلم او آلة اخرى
خارجة ويتحرك المادة بتحرك القلم كالمداد وغيره ثم تحصل
الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه
الصورة في نفوسنا قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عند
المبدا المحرك للعضل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي
هو المبدا للقدرة وليس كذلك في واجب الوجود فانه ليس
مركبا من اجسام تنبث القوى في اطرافها فكانت القدرة والارادة

لعلها نفسية اه



والعلم والذات منه واحدا واذا قيل له حي لم يرد به الا انه عالم
علما يفيض عنه الوجود الذي سمي فعلا له فان الحي هو الفعال
الدراك فيكون المراد به ذاته مع الاضافة الى الافعال على الوجه
الذي ذكرناه لا كحياتنا فانها لا تتم الا بقوتين مختلفتين تنبعث
عنهما الادراك والفعل فحياته عين ذاته ايضا واذا قيل له
جواد اريد به انه يفيض عنه الكل لا لغرض يرجع اليه والجود
يتم بشيئين احدهما ان يكون للمنعم عليه فائدة فيما وهب
منه فلعل من يهب شيئا ممن هو مستغن عنه لا يوصف
بالجود والثاني ان لا يحتاج الجواد الى الجود فيكون اقدامه
على الجود لحاجة نفسه وكل من يجود ليمدح او ليثني عليه او
يتخلص من مذمة فهو مستقبل وليس بجواد وانما الجواد الحقيقي
الله تعالى فانه ليس يبغي به خلاصا من ذم ولا كمالا مستفادا
بمدح فيكون الجواد اسما مبينا عن جوده مع اضافته الى
الفعل وسلب للغرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته واذا قيل
خير محض فاما ان يراد به وجوده بريا عن النقص وامكان
العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر او عدم
صلاح حال الجوهر والا فالوجود من حيث انه وجود خير
فيرجع هذا الاسم الى السلب لامكان النقص والشر وقد يقال
خير لما هو سبب لنظام الاشياء والاول مبدا النظام كل

شئ فهو خير فيكون الاسم دالا على الوجود مع نوع اضافته
واذا قيل واجب الوجود فمعناه هذا الوجود مع سلب علة
لوجوده واحالة علة لعدمه أولا وآخرا واذا قيل عاشق
ومعشوق ولذيذ وملتذ فمعناه هو ان كل جمال وبهآء وكمال
فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال فلا معنى للذة الا ادراك
الكمال الملائم ومن عرف كمال نفسه فى احاطته بالمعلومات
لو احاط بها وفى جمال صورته وفى كمال قدرته وقوة اعضائه
وبالجملة ادراكه لحصول كل كمال هو ممكن له لو امكن ان يتصور
ذلك فى انسان واحد لكان محبا لكماله وملتذا به وانما
تنتقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم
بما يزول او يخشى زواله والأول له البهاء الاكمل والجمال
الأتم اذ كل كمال وهو ممكن له فهو حاضر له وهو يدرك لذلك
الكمال مع الامن عن امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل
له فوق كل كمال واحبابه وعشقه لذلك الكمال فوق كل
احباب والتذاذه به فوق كل التذاذ بل لا نسبة للذاتنا اليها
البتة بل هى اجل من ان يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة
الا ان تلك المعانى ليس لها عبارة عندنا فلا بد من الابعاد
فى الاستعارة كما نستعير له لفظ المريد والمختار والفاعل منا
مع القطع ببعد ارادته عن ارادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا

وعلمنا ولا بعد ان يستبشع عبارة اللذة فيستعمل غيره والمقصود
ان حالته اشرف من احوال الملائكة وأحرى بان تكون مغبوطة
وحالة الملائكة اشرف احوالنا ولو لم يكن شهوة الا فى شهوة
البطن والفرج لكان الحمار والخنزير اشرف من حال الملائكة
وليس لذة للمبادى من الملائكة المجردة عن المادة الا
السرور بالشعور بما بهما من الكمال والجمال الذى لا يخشى زواله
ولكن الذى للأول فوق الذى للملائكة فان وجود الملائكة
التى هى العقول المجردة وجود ممكن فى ذاته واجب الوجود
لغيره وامكان العدم نوع نقص فليس شئ بريا عن كل شر
مطلقا سوى الأول فهو الخير المحض وله البهآء والجمال الاكمل
ثم هو معشوق عشقه غيره او لم يعشقه كما انه عاقل ومعقول
عقله غيره او لم يعقله وكل هذه المعانى راجعة الى ذاته والى
ادراكه لذاته وعقله له وعقله لذاته هو عين ذاته فانه
عقل مجرد فرجع الكل الى معنى واحد فهذا طريق تفهيم مذهبهم
وهذه امور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده فنبين انه لا
يصح على اصولهم والى ما لا يصح اعتقاده فنبين فساده
ولنعد الى مراتب الخمس فى اقسام الكثرة ودعواهم نفيها
ولنبين عجزهم عن اقامة الدليل ولنرسم كل مسئلة على حيالها
مسئلة اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم

والقدرة والإرادة للمبدأ الأول كما اتفقت المعتزلة عليه
وزعموا ان هذه الأسامي وردت شرعا ويجوز اثبات زائدة
على ذاته كما يجوز في حقنا ان يكون علمنا وقدرتنا وصفاتنا
زائدًا على ذاتنا وزعموا ان ذلك يوجب كثرة لأن هذه الصفات
لو طرأت علينا لكنا نعلم انها زائدة ان تجددت ولو قدر مقارنا
لوجودنا من غير تأخر لما خرج عن كونه زائدا على الذات بالمقارنة
فكل شيئين اذا طرأ احدهما على الآخر وعلم ان هذا ليس
ذلك وذاك ليس هذا فلو اقترنا ايضًا عقل كونهما شيئين
فاذا لا يخرج هذه الصفات بان يكون مقارنة لذات الأول
ان يكون اشياء سوى الذات فيوجب ذلك الكثرة في واجب
الوجود وهو محال فلهذا اجمعوا على نفي الصفات فيقال
لهم ولم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه وانتم مخالفون
كثرة المسلمين سوى المعتزلة فما البرهان عليه فان
قول القائل الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الذات
الموصوفة واحدة ترجع الى انه يستحيل كثرة الصفات
وفيه النزاع وليس استحالته معلوما بالضرورة فلا بد من
البرهان **ولهم مسلكان الأول** قولهم البرهان عليه
ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن هذا ذاك ولا
ذاك هذا فاما ان يستغني كل واحد عن الآخر في وجوده او يفتقر كل واحد الى الآخر او يستغني واحد عن الآخر

هي فاما ان يستغني كل واحد
عن الآخر في وجوده او يفتقر
صح

يعني

ويحتاج الآخر فان فرض كل واحد مستغنيًا فهما واجبان
وجوده التثنية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج كل واحد
منهما الى الآخر فلا يكون واحد منهما واجب الوجود اذ معنى
واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغن من كل وجه عن
غيره فما احتاج الى غيره فذاك الغير علته اذ لو دفع ذلك
الغير لامتنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره
وان قيل احدهما يحتاج دون الآخر والذي يحتاج معلول
واجب الوجود هو الآخر ومهما كان معلولا افتقر الى
سبب فيؤدي الى ان يرتبط ذات واجب الوجود بسبب
والاعتراض على هذا ان يقال المختار من هذه الاقسام هو
القسم الآخر ولكن ابطالكم القسم الاول وهو التثنية
مطلقا قد بينا انه برهان لكم عليها في المسألة التي قبل هذه
وانها لا يتم الا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسألة وما
بعدها فما هو فرع هذه المسألة كيف تبنى هذه المسألة عليها
ولكن المختار ان يقال الذات في قوامه غير محتاج الى الصفات
والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقنا فينبغي قولهم
ان قولهم المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال ان
اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة فلم قلت ذلك
ولم استحالة ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل

له فكذلك صفة قديمة معه ولا فاعل لها وان اردت بواجب
الوجود ان لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود
على هذا التاويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له فما المحيل
لذلك **فان قيل** واجب الوجود المطلق هو الذى ليس له علة
فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه
معلولا **قلنا** تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاحكم
والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما
دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم
يدل الا على هذا القدر وقطع التسلسل فيمكن بواحد له صفات
قديمة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته ولكنها تكون متقررة فى
ذاته فلنطرح لفظ واجب الوجود فانه ممكن التلبيس فيه فان
البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة
فدعوى غيره تحكم **فان قيل** كما يجب قطع التسلسل فى علة
الفاعلية يجب قطعه بالقابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل
يقوم به وافتقر المحل ايضا للزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود
الى علة وافتقر العلة ايضا الى علة **قلنا** صدقتم فلا جرم
قطعنا هذا التسلسل ايضا وقلنا ان الصفة فى ذاته وليس ذاته
قائما بغيره كما ان علمنا عن ذاتنا وذاتنا محل له وليس ذاتنا
فى محل فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات

اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم يزل الذات بهذه الصفة
موجودة بلا علة له ولا لصفته واما العلة القابلية فلم ينقطع
تسلسلها الا على الذات ومن اين يلزم ان ينتفى المحل حتى تنتفى
العلة والبرهان لم يضطر الا على قطع التسلسل فكل طريق
امكن قطع التسلسل به فهو وفاء بقضية البرهان الداعى الى
واجب الوجود فان اريد بواجب الوجود شئ سوى موجود
وان ليس له علة فاعلية حتى ينقطع التسلسل فلا نسلم ان
ذلك واجب اصلا ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم
لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده
فى ذاته وفى صفاته جميعا **المسئلة الثانية** قولهم ان العلم
والقدرة فينا ليسا داخلين فى ماهية ذاتنا بل هو عارض
واذا ثبتت هذه الصفات للاول لم يكن ايضا داخلا فى ماهية
ذاته بل كان عارضا بالاضافة اليه وانما كان دائما له ورب
عارض لا يفارق اذ يكون لازما لماهيته ويصير بذلك معلولا
لذاته واذا كان عارضا كان تابعا للذات وكان الذات سببا
فيه وكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود وهذا هو
الاول مع تغيير عبارة فنقول ان عنيتم بكونه تابعا للذات
وكون الذات سببا له ان الذات علة فاعلية له وانها مفعولة
للذات فليس كذلك فان ذلك ليس يلزم فى علمنا بالاضافة

الى ذاتنا اذ ذواتنا ليس بعلة فاعلية لعلمنا وان عنيتم ان الذات
محل وان الصفة لاتقوم بنفسها فى غير محل فهذا مسلم فلم يمتنع
هذا فبان يعبر عنه بالتابع او العارض او المعلول او ما اراده
المعبر لم يتغير المعنى اذا لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام
الصفة بالموصوفات لم يستحل ان يكون قائما فى ذات وهو مع
ذلك قديم ولا فاعل له فكل ادلتهم تهويل تقبيح العبارة بتسميته
ممكنا وجائزا وتابعا ولازما ومعلولا وان ذلك مستنكر
فيقال ان اريد بذلك ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يرد
به الا انه لا فاعل له ولكن له محل هو قائم فيه فليعبر عن هذا
المعنى باى عبارة اريد فلا استحالة فيه وربما لو ابتليتم
العبارة من وجه آخر فقالوا هذا يودى الى ان يكون الاول
محتاجا الى هذه الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغنى المطلق
من لا يحتاج الى غير ذاته وهذا كلام لفظي في غاية الركاكة فان
صفات الكمال لا تباين ذات الكامل حتى انه يحتاج الى غيره فاذا كان
لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجا
وكيف يجوز ان يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة وهو كقول
القائل الكامل يحتاج الى كمال ويحتاج الى وجود صفات الكمال
لذاته فكذلك لا معنى للغنى الا وجود الصفات المنافية للحاجات
لذاته فكيف تنكر صفة الكمال التى بها تتم الالهية بمثل هذه



التخيلات اللفظية **فان قيل** اذا اثبتم ذاتا وصفة وحلولا
للصفة بالذات فهو تركيب يحتاج الى مركب كقولكم كل موجود
يحتاج الى موجد فقال له الاول موجود وقديم لا علة له وكذلك
يقال هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام
صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة واما الجسم فانما لم يجز ان
يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث
ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزم انه يجوز ان تكون العلة
الاولى جسما كما نستلزمه عليكم من بعد فكل مسالككم
في هذه المسئلة تخيلات ثم انهم لا يقدرون على رد جميع
ما يثبتونه الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالما ويلزمهم
ان يكون زائدا على مجرد الوجود فيقال لهم تسلمون ان
الاول يعلم غير ذاته ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته فاما
الاول فهو الذى اختاره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشياء
كلها بنوع كلى لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التى
يوجب تجدد الاحاطة بها تغيرا في ذات العالم فنقول علم
الاول بوجود كل الانواع والاجناس التى لا نهاية لها عين
علمه بنفسه او غيره فان قلتم انه غيره فقد اثبتم كثرة
ونقضتم القاعدة وان قلتم انه عينه لم تميزوا عن من يدعى
ان علم الانسان بغيره عين علمه لنفسه وعين ذاته ومن قال

ذلك سفه في عقله وقيل حد الشئ الواحد ان يستحيل في الوهم
الجمع فيه بين النفي والاثبات فالعلم بالشئ الواحد لما كان شيا
واحدا استحال ان يتوهم في حالة واحدة موجودا ومعدوما ولما
لم يستحل في الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره
قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان هو لكان نفيه نفيا
له واثباته اثباتا له اذ يستحيل ان يكون زيد موجودا وزيد
معدوما اعني هو بعينه في حالة واحدة ولا يستحيل مثل
ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في علم الاول بذاته مع علمه
بغيره اذ يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود غيره فلو كان
الكل كذلك لكان هذا التوهم محالا فكل من اعترف من الفلاسفة
بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت كثرة لا محالة **فان قيل**
هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته مبدا للكل فيلزمه
العلم بالكل بالقصد الثاني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته مبدا لغيره
الا ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن واللزوم ولا يبعد ان
يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الاول قولكم
لعله قلت الخ اه
يعلم ذاته مبدا تحكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط واما
العلم بكونه مبدا فيزيد على العلم بالوجود لان المبدئية اضافة
للذات ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافته ولو لم تكن المبدئية
اضافة لتكثر ذاته وكان له وجود ومبدئية وهما شيئان

وكما

وكما يجوز ان يعرف الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا الى ان
يعلم لان كونه معلولا اضافة له الى معلولاته فالالزام قائم
لعله الى علته اه
في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدا اذ فيه علم بالذات وبالمبدئية
وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم
بالذات بالدليل الذي ذكرناه وهو انه لا يمكن ان يتوهم العلم
بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة الوجه
الثاني هو ان قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني
كلام غير معقول فانه مهما كان علمه محيطا بغيره كما يحيط
بذاته كان له معلومان متغايران وكان له علم بهما وتعدد
المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم اذ يقبل احد المعلومين
الفصل عن الاخر في الوهم فلا يكون العلم باحدهما عين العلم
بالاخر اذ لو كان العلم باحدهما عين العلم بالاخر لتعذر تقدير
وجود احدهما دون الاخر وليس ثمت اخر مهما كان الكل واحدا
فهذا لا يختلف بان يعبر عنه بالقصد الثاني ثم ليت شعري
كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الجميع بنوع
كلي والكليات المعلومة لا تتناهى فكيف يكون العلم
المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحدا من كل وجه وقد
خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا الى

ان لا يعلم الا نفسه احترازا عن لزوم الكثرة فكيف يشاركهم
في نفي الكثرة ثم باينهم في اثبات العلم بالغير ولما استحيا ان
يقول ان الله لا يعلم شيئا اصلا في الدنيا والاخرة وانما يعلم
نفسه فقط واما غيره فيعرفه ويعرف ايضا نفسه وغيره فيكون
غيره اشرف منه في العلم فترك هذا حياء من هذا المذهب
واستنكافا منه ثم لم يستحي من الاصرار على نفي الكثرة من كل
وجه وزعم ان علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الاشياء هو ذاته
من غير مزيد وهو عين التناقض الذي استحيا منه سائر
الفلاسفة لظهور التناقض فيه في اول النظر فاذا ليس ينفك
فريق منهم عن خزي في مذهبه وهكذا يفعل الله بمن ضل
عن سبيله وظن ان الامور الالهية يستولي على كنهها بنظره
وتخيله **فان قيل** اذا ثبت انه يعرف نفسه مبدا على سبيل
الاضافة فالعلم بالمضاف واحد اذ من عرف الابن عرفه بمعرفة
واحدة وفيه العلم بالاب وبالابوة وبالبنوة ضمنا فيكثر المعلوم
ويتحد العلم فكذلك هو يعلم ذاته مبدا لغيره فيتحد العلم وان
تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد واضافته اليه
ولم يوجب ذلك كثرة فكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء
فانه يعلم بذلك العلم وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فيتعدد
المعلوم ويتحد العلم ويدل عليه ايضا انكم ترون معلومات الله

تعالى لا نهاية لها وعلمه واحد ولا تصفونه بعلوم لا نهاية لاعدادها
وان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات العلم فليكن في ذات
الله تعالى علوم لا نهاية لاعدادها وهذا محال **قلنا** مهما كان
العلم واحدا من كل وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين بل يقتضي ذلك
كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير
الكثرة حتى بالغوا فقالوا لو كان للاول ماهية موصوفة بالوجود
لكان ذلك كثرة فلم يعقلوا شيئا واحدا له حقيقة ثم يوصف
بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره
فيقتضي كثرة فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات
كثيرة الا ويلزم فيه نوع كثرة اجل وابلغ من اللازم في تقدير
وجود مضاف الى ماهية واما العلم بالابن وكذا سائر المضافات
ففيه كثرة اذ لا بد من العلم بذات الابن وذات الاب وهما علمان
وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث مضمن للعلمين السابقين
اذ هما من شرطه وضرورته والا فما لم يعلم المضاف اولا لا تعلم
الاضافة فهي علوم متعددة بعضها مشروط في البعض وكذلك
اذا علم الاول ذاته مضافا الى سائر الاجناس والانواع فكونه
مبدا لها افتقر الى ان يعلم ذاته وافادة الاجناس وان يعلم
اضافته نفسه بالمبدئية اليها والا لم يعقل كون الاضافة
معلومة له واما قولهم ان من علم شيئا علم كونه عالما بذلك العلم

بعينه فيكون المعلوم متعددا والعلم واحدا فليس كذلك بل يعلم
كونه عالما بعلم اخر وينتهى الى علم يغفل عنه ولا يعلمه ولا يكون
تسلسل الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل
عن وجود العلم لا عن وجود المعلوم كالذى يعلم السواد وهو فى
حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذى هو سواد وغافل
عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان التفت افتقر الى علم
اخر الى ان ينقطع التفاتر واما قولهم ان هذا ينقلب عليكم فى
معلومات الله فانها غير متناهية والعلم عندكم واحد فنقول
نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين
المعترضين ولذلك سمينا هذا الكتاب تهافت الفلاسفة لا
تمهيد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب فان قيل انا لا نلزمكم
مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق
ويستوى الاقدام فى اشكاله فلا يجوز لكم ايراده وهذا الاشكال
منقلب عليكم فلا محيص لاحد من الفرق عنه قلنا لا بل
المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الامور بالبراهين
القطعية وتشكيككم فى دعواكم واذا ظهر عجزكم ففى الناس
من يذهب الى ان حقايق الامور لا تنال بنظر العقل بل ليس فى
قوة البشر الاطلاع عليه ولذلك قال صاحب الشرع تفكروا فى
خلق الله ولا تتفكروا فى ذات الله فما انكاركم على هذه الفرقة

المعتقدة

المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة المقتصرة من قضية
العقل على اثبات ذات المرسل المتحرزة عن النظر فى الصفات بنظر
العقل المتبعة صاحب الشرع فيما اتى به من صفات الله المقتفية
اثره فى اطلاق العالم والمريد والقادر والحى الناهية عن اطلاق
ما لم يؤذن فيه المعترفة بالعجز عن ادراك العقل وانما انكاركم
عليهم نسبتهم الى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب
المقدمات على اشكال المقاييس ودعواكم انا قد عرفنا ذلك
بمسالك عقلية فقد بان عجزكم وتهافت مسالككم وافتضاحكم
فى دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان
فاين من يدعى ان براهين الالهيات قاطعة كالبراهين الهندسيات
فان قيل هذا الاشكال انما لزم على ابن سينا حيث زعم ان الاول
يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه
لا يعلم الا نفسه فيندفع هذا الاشكال فنقول ناهيكم خزيا بهذا
المذهب ولولا انه فى غاية الركاكة لما استنكف المتاخرون
عن نصرته ونحن ننبه على وجه الخزى فيه فان فيه تفضيل
معلولاته عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف
نفسه ومبدأه ويعرف غيره والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص
بالاضافة الى احاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهيمة مع شعورها
تعرف امورا اخر سواها ولا شك فى ان العلم شرف وان عدمه

لعله الواقفة اه

لعله المعترفة اه

نقصان فاين قولكم انه عاشق ومعشوق لان له البهاء الاكمل
والجمال الاتم واى جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة
ولا خبر له مما يجرى فى العالم ولا مما يلزم ذاته ويصدر منه واى نقصان
فى عالم الله يزيد على هذا وليعجب العاقل من طائفة يتعمقون فى
المعقولات بزعمهم ثم ينتهى اخر نظرهم ان رب الارباب ومسبب
الاسباب لا علم له اصلا لما يجرى فى العالم واى فرق بينه وبين
الميت الا فى علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذا مذهب تغنى
صورته فى الافتضاح عن الاطناب فى الايضاح ثم يقال لهؤلاء
لم تتخلصوا عن الكثرة مع اقتحام هذه المخازى ايضا فانا نقول
علمه بذاته عين ذاته او غير ذاته فان قلتم انه غير ذاته فقد جاءت
الكثرة وان قلتم انه عينه فما الفصل بينكم وبين قائل يقول
ان علم الانسان بذاته عين ذاته وهى حماقة اذ يعقل وجود ذاته
فى حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته بتنبيه لذاته
فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة فان قلتم ان الانسان
لا يخلو عن العلم بذاته فيطرا عليه فيكون غيره لا محالة فنقول
الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشئ لا يجوز ان
يطرا على الشئ وغير الشئ اذا قارن الشئ لم يصر حينئذ ولم يخرج
عن كونه غيرا فبان كان الاول عالما لم يزل بذاته لا يدل على ان علمه
بذاته غير ذاته ويتسع الوهم لتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو

كان



كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم **فان قيل** ذاته عقل
وعلم فليس له ذات ثم علم قائم به **قلنا** الحماقة ظاهرة فى هذا
الكلام فان العلم صفة وعرض يستدعى موصوفا وقول القائل
هو فى ذاته عقل وعلم كقوله وهو قدرة وارادة وهو قائم بنفسه
ولو قيل به فهو كقول القائل فى سواد وبياض انه قائم بنفسه
وفى كمية وتربيع وتثليث انه قائم بنفسه وكذا فى كل الاعراض
وبالطريق الذى يستحيل ان يقوم صفات الاجسام بنفسها دون
جسم هو غير الصفات بعين ذلك الطريق يعلم ان صفات الاحياء
من العلم والحياة والقدرة والارادة ايضا لا تقوم بنفسها وانما
ما يقوم بالذات والحياة تقوم بالذات فيكون حيا بها وكذلك
سائر الصفات فاذا لم يقتنعوا بسلب الاول وسائر الصفات
ولا بسلب الحقيقة والماهية حتى سلبوه ايضا القيام بنفسه
وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التى لا قوام لها الا بنفسها
على انا سنبين بعد هذا عجزهم **مسئلة** فى ابطال قولهم الاول
لا يجوز ان يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل وانه لا يتطرق
اليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل وما لا تركيب
فيه فلا حد له وهذا نوع من التركيب وزعموا ان قول القائل
انه يتناول المعلول الاول فى كونه موجودا وجوهرا وعلة لغيره
ويباينه بشئ آخر لا محالة فليس هذا مشاركة فى الجنس بل هو

مشاركة في لازم عام وفرق بين الجنس واللازم والحقيقة
وان لم يفترقا في العموم على ما عرف في المنطق فان الجنس
هو الذاتي العالم المقول في جواب ما هو ويدخل في ماهية الشئ
المحدود ويكون مقوما لذاته فيكون الانسان حيا داخلا
في ماهية الانسان اعني الحيوانية وكان جنسا وكونه مولودا
او مخلوقا لازم له لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلا في الماهية
وان كان لازما عاما ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يتمارى فيها
وزعموا ان الوجود قط لا يدخل في ماهية الاشياء بل هو مضاف
الى الماهية اما لازما لا يفارق كالسماء او واردا بعد ان لم يكن
كالاشيا الحادثة فالمشاركة في الوجود لست مشاركة في
الجنس واما مشاركته في كونه علة لغيره كسائر العلل فهو
مشاركة في اضافة لازمة لا يدخل ايضا في الماهية فان
المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل يلزمان
الذات بعد تقوم الذات باجزاء الماهية فليس المشاركة
فيه في لازم عام يتبع الذات لزومه لا في جنس وكذلك لا تحد
الاشياء الا بالمقومات فان قدرت باللوازم كان ذلك رسما
للتمييز لا لتصوير حقيقة الشئ فلا يقال في حد المثلث انه الذي
يساوي زواياه القائمتين وان كان ذلك لازما عاما لكل
مثلث بل يقال انه الشكل الذي يحيط به ثلاثة اضلاع وكذلك



المشاركة في كونه جوهرا فان معنى كونه جوهرا انه موجود
لا في موضوع والموجود ليس بجنس فبان يضاف اليه امر سلبي
وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لو اضيف اليه
ايجابي وقيل موجود في موضوع لم يصر جنسا في العرض وهذا
لان من عرف الجوهر بحده الذي هو كالرسم له وهو انه موجود
لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن ان يعرف
انه في موضوع او لا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر
انه الموجود لا في موضوع اي انه حقيقة ما اذا وجد وجد لا
في موضوع ولسنا نعني به انه موجود بالفعل حالة التحديد
فليس المشاركة فيه مشاركة في الجنس بل المشاركة في
مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المحوج الى تعيين
الماهية بعده بالفصل فليس للاول ماهية سوى الوجود
الواجب فالوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية في
نفسه هو له لا لغيره واذا لم يكن وجوب الوجود الا له لم
يشاركه غيره فلم ينفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد
فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبة وابطال
اما المطالبة فهو ان يقال هذا حكاية المذهب فبم عرفتم
استحالة ذلك في حق الاول حتى بنيتم عليه نفي الاثنينية اذ
قلتم ان الثاني ينبغي ان يشاركه في شئ ويباينه في شئ والذي

فيه ما يشارك به وما يباين به فهو مركب والمركب محال فنقول
هذا النوع من التركيب من اين عرفتم استحالته ولا دليل
عليه الا قولهم المحكي عنكم في نفي الصفات وهو ان المركب
من الجنس والفصل مجتمع من اجزاء فان كان يصح الواحد من
الاجزاء والجملة وجود دون الاخر فهو واجب الوجود دون
ما عداه فان كان لا يصح للاجزاء وجود دون المجتمع وجود
دون الاجزاء فالكل معلول محتاج فقد تكلمنا عليه في الصفات
وبينا ان ذلك ليس بمحال في قطع تسلسل فاما الفطام التي
اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود بها فلم يدل
عليه وان كان واجب الوجود ما وصفوه به وهو انه لا يكون
فيه كثرة ولا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذا على اثبات
واجب الوجود وانما الدليل دل على قطع التسلسل فقط
وهذا عرفنا منه في الصفات وهو في هذا النوع اظهر فان
انقسام الشيء الى الجنس والفصل ليس كانقسام الموصوف الى ذات
وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس
غير الجنس من كل وجه فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة
فاذا ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة نطق فقول
القائل ان الانسانية هل تستغني عن الحيوانية كقوله الانسانية
هل تستغني عن نفسها اذا انضم اليها شيء اخر فهذا ابعد للكثرة

من الصفة

من الصفة والموصوف ومن اي وجه يستحيل ان ينقطع تسلسل
المعلولات على علتين احداهما علة السموات والاخرى علة
العناصر واحداهما علة العقول والاخرى علة الاجسام كلها
ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كما بين الحمرة والحرارة
في محل واحد فانهما متباينان بالمعنى من غير ان يفرض في الحمرة
تركيبا جنسيا وفصليا بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه
كثرة فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات فمن اي وجه يستحيل
هذا في العلل وبهذا يتبين عجزهم على نفي الهين صانعين **فان
قيل** انما يستحيل هذا من حيث ان ما به المباينة بين الذاتين
ان كان شرطا في وجوب الوجود فينبغي ان يوجد كل واجب
وجود فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرطا ولا الاخر شرطا فكل
ما لا شرط في وجوب الوجود وجوده مستغن عنه ويتم وجوب
الوجود بغيره **قلنا** هذا عين ما ذكرتموه في الصفات وقد
تكلمنا عليه ومنشا التلبيس في جميع ذلك في لفظ واجب
الوجود فلينطرح حينئذ فانا لا نسلم ان الدليل يدل على واجب
الوجود ان لم يكن المراد به موجودا لا فاعل له قديما وان كان
المراد هذا فليترك لفظ واجب الوجود ولنبين ان موجودا
لا علة له ولا فاعل يستحيل فيه التعدد والتباين ولا يقوم
عليه دليل فيبقى قولهم ان ذلك هل هو شرط في ان يكون له

علة وهو هوس فان ما لا علة له قد بينا ان لا يعلل كونه لا علة
له حتى يطلب شرطه اذ هو كقول القائل ان السوادية هل هي
شرط في كون اللون لونا فان كان شرطا فلم كانت الحمرة لونا
فيقال اما في حقيقة اللونية في العقل اما في وجودهما فالشرط
احدهما اى لا بعينه اى لا يمكن جنس في الوجود الا وله فصل
ولذلك من يثبت علتين ويقطع التسلسل بهما فيقول يتباينان
بفصول واحد الفصول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على
التعيين **فان قيل** هذا يجوز في اللون فان له وجودا مضافا
الى الماهية زائدا على الماهية ولا يجوز في واجب الوجود اذ ليس
له الا وجوب الوجود وليس ثمة ماهية يضاف الوجود اليها
وكما ان فصل السواد وفصل الحمرة لا يشترط اللونية في كونه
لونية انما يشترط في وجودها الحاصل لعلة فكذلك ينبغي ان
لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود الواجب للاول كاللونية
للون انكا لوجود المضاف الى اللونية **قلنا** لا نسلم بل له
حقيقة موصوفة بالوجود على ما سنبينه في المسئلة التي بعد هذه
وقولهم انه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول فرجع حاصل
الكلام الى انهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب الجنسي والفصلي
ثم بنوه على نفي الماهية وراء الوجود فمهما ابطلنا الاخير الذي
هو اساس الاساس بطل عليهم الكل وهو بنيان ضعيف الثبوت



قريب من بيت العنكبوت **المسئلة الثانية الالزام** وهو انا نقول
ان لم يكن الجوهرية والوجود والمبدائية جنسا لانه ليس مقولا
في جواب ما هو فالاول عندكم عقل مجرد كما ان سائر العقول
التي من المبادى للوجود المسمى بالملائكة عندهم التي هي معلولات
الاول عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الاول
ومعلولاته الاول فان الموجود الاول ايض بسيط لا تركيب في
ذاته الا من حيث لوازمه وهما مشتركان في ان كل واحد عقل مجرد
عن الماهية وهذه حقيقة جنسية فليس العقلية للذات
من اللوازم بل هي الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الاول
وسائر العقول فان لم يباينها شيء اخر فقد عقلتم الاثنينية
من غير مباينة وان باينها فما به المباينة غير ما به المشاركة
العقلية والمشاركة فيها مشاركة الحقيقة فان الاول عقل
نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك من حيث انه في ذاته عقل
مجرد عن المادة وكذا المعلول الاول وهو العقل الاول الذي ابدعه
الله من غير واسطة مشاركه في هذا المعنى والدليل عليه ان
العقول التي هي معلولات انواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية
وافتراقها بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في
العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة والمصير الى ان العقلية
ليست مقولة للذات وكلاهما محالان عندهم **مسئلة** في ابطال

قولهم ان وجود الاول بسيط اى هو وجود محض ولا ماهية ولا
حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية
لغيره والكلام عليه من وجهين احدهما المطالبة بالدليل كيقال
بم عرفتم ابضرورة او نظر وليس بضرورى فلا بد من فكر بطريق
النظر **فان قيل** لانه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا اليها
تابعا لها ولازما لها والتابع معلول فيكون الوجود الواجب
معلولا وهو متناقض **فنقول** هذا رجوع الى منع التلبيس
فى اطلاق لفظ الوجود الواجب فانا نقول له حقيقة وماهية
وتلك الحقيقة موجودة اى ليست معدومة منفية ووجودها
مضاف اليها وان احبوا ان يسموه تابعا ولازما فلا مشاحة
فى الاسامى بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود بل لم يلزم هذا
الوجود قديما من غير علة فاعلية فان عنوا بالتابع والمعلول
انه علة فاعلية فليس كذلك وان عنوا غيره فهو مسلم ولا استحالة
فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة
موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية
فان قيل فتكون الماهية سببا للوجود الذى هو تابع له فيكون
الوجود معلولا ومفعولا **قلنا** الماهية فى الاشياء الحادثة
لا تكون سببا فى الوجود فكيف بالقديم ان عنوا بالسبب الفاعل
له وان عنوا به وجها اخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك

فلا استحالة فيه انما الاستحالة فى تسلسل العلل فان انقطع فقد
اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم نعرف استحالته فلا بد من
برهان على استحالته وكل براهينهم تحكمات مبناها على اخذ لفظ
واجب الوجود بمعنى انه لوازم ولنسلم ان الدليل قد دل على واجب
الوجود بالنعت الذى وصفوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة
دليلهم فى هذا يرجع الى دليل نفى الصفات ونفى الانقسام الجنسى
والفصلى الا انه اغمض واضعف واصعب لان هذه الكثرة لا ترجع
الا لمجرد اللفظ والا فالعقل ليتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة
وهم يقولون كل ماهية موجودة فمتكثرة اذ فيه ماهية ووجود
وهذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا
موجود الا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفى الوحدة **المسلك
الثانى** هو ان يقال وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول
وكما لا يعقل عدما مرسلا الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه
فلا يعقل وجودا مرسلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة لا سيما
اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين واحدا متميزا عن غيره
بالمعنى لا حقيقة له فان نفى الماهية نفى الحقيقة واذا نفى حقيقة
الموجود لم يعقل الوجود فكانهم قالوا وجود ولا موجود وهو
متناقض ويدل عليه انه لو كان هذا معقولا لجاز ان يكون فى المعلولات
وجود لا حقيقة له يشاركه الاول فى كونه لا حقيقة ولا ماهية له

ويباينه فى ان له علة والاول لاعلة له فلم لايتصور هذا فى المعقولات
وهل له سبب الا انه غير معقول فى نفسه وما لا يعقل فى نفسه
فبان ينفى علته لا يصير معقولا وما يعقل فبان يقدر له علة لا
يخرج عن كونه معقولا وانتهاهى الى هذا الحد غاية تطلماتهم وقد
لمنوا انهم يتنزهون فيما يقولون فانتهى كلامهم الى النفى المجرد فان
نفى الماهية نفى للحقيقة ولا يبقى مع نفى الحقيقة الا لفظ الوجود
المجرد ولا مسمى له اصلا اذا لم يضف الى ماهية **فان قيل** حقيقته
انه واجب وهو الماهية **قيل** ولا معنى للواجب الا نفى العلة
وهو سبب لا يتقوم به حقيقة ذات عن الحقيقة لازم للحقيقة
فلتكن الحقيقة معقولة حتى توصف بانه لا علة لها ولا يتصور
عدمها اذ لا معنى للواجب الا هذا على ان الوجوب ان زاد على
الوجود فقد جاءت وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود
ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه **مسئلة** فى تعجيزهم عن
اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم فنقول هذا انما يستقيم
لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث وكل
حادث فيفتقر الى محدث فاما انتم اذ عقلتم جسما قديما لا اول
لوجوده مع انه لا يخلو عن الحوادث فلم يمتنع ان يكون الاول جسما
اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره **فان قيل** لان الجسم
لا يكون الا مركبا منقسما الى جزئى بالكمية والى الهيولى والصورة

بالقسمة

بالقسمة المعنوية والى اوصاف تختص بها لا محالة حتى تباين
سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية فى انها اجسام وواجب
الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه **قلنا** وقد ابطلنا
هذا عليكم وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر
بعض اجزائه الى البعض كان معلولا وقد تكلمنا عليه وبينا انه
اذا لم يبعد تقدير موجود لا موجود له لم يبعد تقدير مركب لا مركب
له وتقدير موجودات لها اذ نفى العدد والتثنية بنيتموه على
نفى التركيب ونفى التركيب على نفى الماهية سوى الوجود وما
هو الاساس الاخر فقد اصلناه وبينا تحكمكم فيه **فان
قيل** الجسم ان لم تكن له نفس لا يكون فاعلا وان كان له
نفس فنفسه علة له فلا يكون الجسم اولا **قلنا** نفسنا ليست
علة لوجود جسمنا ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسم
عندكم بل هما يوجدان بعلة سواهما فاذا جاز وجودهما قديمين
جاز ان لا يكون لهما علة **فان قيل** كيف اتفق اجتماع النفس
والجسم **قلنا** هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال
هذا سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق
فكذلك الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد ان
يكون صانعا **فان قيل** لان الجسم من حيث انه جسم لا يخلق
غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم

ولا يكون الجسم واسطة النفس في خلق الاجسام ولا في ابداع
النفوس واشياء لا تناسب الاجسام قلنا ولم لا يجوز ان يكون
في النفوس نفس تختص بخاصيته تتهيا بها لان توجد الاجسام
وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك لا يعرف ضرورة ولا برهان
يدل عليه لانا لم نشاهد من هذه الاجسام المشاهدة وعدم
المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد اضافوا الى الموجود الاول
ما لا يضاف الى موجد اصلا ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة
من غيره لا يدل على استحالته منه فكذا في نفس الجسم والجسم
فان قيل الجسم الاقصى والشمس او ما قدر من الاجسام فهو
متقيد بمقدار يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه
بذلك المقدار الجائز الى مخصص يخصصه فلا يكون اولا قلنا
بم تنكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار يجب
ان يكون عليه النظام الكلي ولو كان اصغر منه او اكبر فلم يجز كما
انكم قلتم ان المعلول الاول الذي يفيض الجسم الاقصى منه
متقيد بمقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول
متساوية ولكن يتعين بعض المقادير لكون النظام متعلقا به
فوجب المقدار الذي وقع ولم يجز خلافه فكذا اذا قدر غير المعلول
بل لو اثبتوا ان المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدا
للتخصيص مثل ارادته مثلا لم ينقطع السؤال ويقال ولم اراد هذا

المقدار

لعله مما يدل اه

المقدار دون غيره كما الزموه على المسلمين في اضافتهم الاشيا الى
الارادة القديمة وقد بينا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء
وفي تعيين نقطة القطبين فاذا بان انهم مضطرون الى تجويز تميز
الشئ عن مثله في الوقوع بعلة فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة
اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس شئ فيقال لم اختص
بهذا القدر وبين ان يتوجه في العلة فيقال ولم خصصته بهذا
القدر عن مثله فان امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار
ليس مثل غيره او النظام مرتبط به دون غيره امكن دفع السؤال
عن نفس الشئ ولم يفتقر الى علة وهذا لا يخرج عنه فان هذا
المقدار المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه
اي كيف ميز الشئ عن مثله خصوصا على اصلهم فهم ينكرون
الارادة وان لم يكن مثلا له فلا يثبت الجواز ان يقال وقع كذلك
قديما كما وقعت العلة القديمة بزعمهم ويستمد الناظر في هذا
بما اوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة
وقلبنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك
فتبين بهذا ان من لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على
اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم اصلا مسئلة في تعجيزهم
عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلة فنقول من ذهب
الى ان كل جسم حادث لانه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم

فى قولهم ان يفتقر الى صانع وعلة وما انتم فما الذى يمنعكم عن
مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع
وانما العلة للحوادث ليس يحدث فى العالم جسم ولا ينعدم
جسم وانما يحدث الصور والأعراض فان الاجسام هى السموات
وهى قديمة والعناصر الاربعة التى هى حشو فلك القمر واجسامها
ومو اد ها قديمة وانما يتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات
وتحدث النفوس الانسانية والنباتية فهذه الحوادث
تنتهى عللها الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة
ومصدرها نفس قديمة للفلك فاذا لا علة للعالم ولا صانع
لاجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديما كذلك بلا علة
اعنى الاجسام فما معنى قولهم ان هذه الاجسام وجودها
بعلة وهى قديمة فان قيل كل ما لا علة له فهو واجب الوجود
وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما بين به ان الجسم
لا يكون واجب الوجود قلنا وقد بينا فساد ما ادعيتموه
من صفات واجب الوجود وان البرهان لا يدل الا على قطع
السلسلة وقد انقطع عند الدهرى فى اول الامر اذ يقول لا علة
للاجسام واما الصور والاعراض فبعضها علة للبعض الى ان
ينتهى الى الحركة الدورية وهى بعضها سبب للبعض كما هو
مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها ومن تامل ما ذكرناه

علم عجز كل من يعتقد قدم الأجسام عن دعوى علة لها ولزمه
والالحاد كما صرح به هم الذين وفوا بنظر هؤلاء فان قيل الدليل
عليه ان هذه الاجسام اما ان كانت واجبة الوجود وهو
محال واما ان كانت ممكنة وكل ممكن يفتقر الى علة قلنا لا يفهم
لفظ واجب الوجود وممكن الوجود فكل تلبيساتهم مخبأة
فى هاتين اللفظتين فلنعدل الى المفهوم وهو نفى العلة واثباتها
فكانهم يقولون هذه الاجسام لها علة ام لا علة لها فيقول
الدهرى لا علة لها فما بمستنكر اذا عنى بالامكان هذا ان
فنقول انه واجب وليس بممكن وقولهم الجسم لا يمكن ان
يكون واجبا تحكم لا اصل له فان قيل لا ينكر ان
الجسم له اجزاء وان الجملة انما تتقوم بالأجزاء وان الاجزاء
تكون سابقة فى الذات على الجملة قلنا فليكن كذلك فالجملة
تقومت بالاجزاء واجتماعها ولا علة للاجزاء ولا لاجتماعها
بل هى قديمة كذلك بلا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الا
بما ذكروه من لزوم نفى الكثرة عن الوجود الاول وقد
ابطلناه عليهم ولا سبيل لهم سواه فبان ان من لا يعتقد
حدوث الاجسام فلا اصل لاعتقاده فى الصانع اصلا مسئلة
فى تعجيز من يرى منهم ان الاول لا يعلم غيره ولا يعلم الانواع
والاجناس بنوع كلى فنقول اما المسلمون لما انحصر عندهم

الوجود في حادث وفي قديم ولم يكن عندهم قديم الا الله هـ
وصفاته فكان ما عداه حادثا من جهته بارادته حدثت عندهم
ضرورة بعلمه فان المراد بالضرورة لابد ان يكون معلوما للمريد
فبنوا عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث
بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته ولم يبق الا ذاته ولما
ثبت انه مريد عالم بما اراده فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف
غيره فهو بان يعرف ذاته اولى فصار الكل عندهم معلوما لله
وعرفوه بهذا الطريق بعد ان بان لهم انه مريد لاحداث
العالم فاما انتم اذ زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته
فمن اين عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه هـ
وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراج كلامه
يرجع الى قسمين الاول ان الموجود الاول موجود لا في مادة
وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض
فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن درك الاشياء
كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الادمي مشغولة
بتدبير المادة اى البدن فاذا انقطع شغله بالموت ولم يكن تدنس
بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من
الامور الطبيعية انكشفت له حقيقة المعقولات كلها ولذلك
قضى بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ

عنهم

عنهم شئ لانهم ايضا عقول مجردة لا في مادة فنقول قولكم الاول
موجود لا في مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا هو منطبع
في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة فهو
مسلم فيبقى قولكم وما هذا صفته فهو عقل مجرد فماذا تعني
بالعقل ان عنيت بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فهذا
نفس المطلوب وموضوع النزاع فكيف اخذتم في مقدمات
قياس المطلوب وان عنيت به غيره وهو انه يعقل نفسه
فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله
الى ان ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس
ذلك بضروري وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة
فكيف يدعيه ضروريا وان كان نظريا فما البرهان عليه فان
قيل لان المانع من درك الاشياء المادة ولا مانع قلنا نسلم
انها مانع ولا نسلم انها المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل
القياس الشرطي وهو ان يقال ان كان هذا في المادة فهو لا
يعقل الاشيا ولكنه ليس في المادة فاذا يعقل الاشياء فهذا استثناء
نقيض المقدم واستثناء نقيض المقدم غير منتج بالاتفاق وهذا
كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان
فاذا ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا ويكون
فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالي

اى العقل اهـ

على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس التالي على المقدم
وذلك بالحصر وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
ولكن الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس ليست بطالعة
فالنهار غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس
وكان احدهما منعكسا على الاخر وبيان هذه الاوضاع والالفاظ
يفهم في كتاب معيار العلم الذي صنفناه مضموما الى هذا
الكتاب **فان قيل** فنحن ندعي التعاكس وهو المانع محصور
في المادة فلا مانع سواها **قلنا** هذا تحكم فما الدليل عليه
الفن الثاني قوله وانا وان لم نقل ان الاول مريد للاحداث
وان الكل حادث حدوثا زمانيا فانا نقول انه فعله وقد وجد منه
الا انه لم يزل بصفة الفاعلية فلم يزل فاعلا فلا نفارق غيرنا
الا في هذا القدر فاما في اصل الفعل فلا واذا وجب كون الفاعل
عالما بالاتفاق بفعله فالكل عندنا من فعله والجواب من وجهين
احدهما ارادي كفعل الحيوان والانسان وطبيعي كفعل الشمس
في الاضاءة والنار في التسخين والماء في التبريد وانما يلزم العلم
بالفعل في الفعل الارادي كما في الصناعات البشرية فاما في الفعل
الطبيعي فلا وعندكم ان الله فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته
بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل لزم الكل بذاته كما
يلزم النور للشمس فكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنار

على كف التسخين فلا قدرة للاول على الكف عن افعاله تعالى عن
قولهم علوا كبيرا وهذا النمط وان تجوز تسميته فعلا فلا يقتضي
علما للفاعل اصلا **فان قيل** بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل
عن ذاته بسبب علمه بالكل فتمثل النظام الكلي هو سبب فيضان
النظام الكلي ولا مبدا له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته
فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس
قلنا وفي هذا خالفك اخوانك قالوا ذاته ذات يلزم منه وجود
الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث انه عالم بها فما
المحيل لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفي الارادة وكما لم يشترط
علم الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعه النور ضرورة فليقدر
ذلك في الاول ولا مانع منه **الوجه الثاني** هو انه ان سلم ان
صدور الشيء من الفاعل يقتضي العلم ايضا بالصادر فعندهم
الاول فعل الله واحد وهو المعلول الذي هو عقل بسيط فينبغي
ان لا يكون عالما الا به والمعلول الاول يكون عالما ايضا بما صدر
منه فقط فان الكل لم يوجد من الله وحده دفعة بل بالواسطة
والتولد واللزوم والذي يصدر مما يصدر منه لم ينبغ ان يكون
معلوما له ولم يصدر منه الا شيء واحد بل هذا لا يلزم بالفعل
الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد يكون
بتحريك ارادي يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب بما يتولد

منه لو ساطته من مصادمته وكسر غيره فهذا ايض لاجواب لهم عنه
فان قيل لو قضينا بانه لايعرف الا نفسه لكان ذلك في غاية الشناعة
فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون في الشرف فوقه فكيف
يكون المعلول اشرف من العلة قلنا فهذه الشناعة لازمة من
مقال الفلاسفة في نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب ارتكابها
كما ارتكب سائر الفلاسفة او لابد من ترك الفلسفة والاعتراف
بان العالم حادث بالارادة ثم يقال بم تنكرون على من قال من الفلاسفة
ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العالم انما احتاج الى غيره ليستفيد
به كمالا فانه في ذاته قاصر والانسان مشرف بالمعقولات اما ليطلع
على مصلحته في العواقب في الدنيا والاخرة واما ليكمل ذاته المظلمة
الناقصة وكذا سائر المخلوقات واما ذات الله تعالى فمستغنية
عن التكميل بل لو قدر له علم يكمل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا
وهذا كما قلت في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت
الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزه عنه
وان المتغيرات الداخلة في الزمان المنقسمة الى ماكان وسيكون
لا يعرفها الاول لان ذلك يوجب تغيرا في ذاته وتأثرا فلم يكن في
سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الحواس
الخارجة اليها فلولا نقصان الادمي لما احتاج الى حواس لتحرسه عما
يتعرض الغيرية وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعمتم انه نقصان واذا

كنا نعرف الحوادث كلها وندرك المحسوسات كلها والاول لايعرف
شيئا من الجزئيات ولايدرك شيئا من المحسوسات كلها نقص به ان العلم
بالكليات العقلية ايض يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون
فيه نقصان ايض وهذا لا مخرج عنه مسئلة في تعجيزهم عن اقامة
الدليل على ان الاول يعرف ذاته ايض فنقول المسلمون لما عرفوا
حدوث العالم بارادته استدلوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم
جميعا على الحياة ثم بالحياة على ان كل من يشعر بنفسه وهو حي
فيعرف ذاته فكان هذا منهجا منهم معقولا في غاية المتانة فاما انتم
اذا نفيتم الارادة والاحداث وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر بلزوم
على سبيل الضرورة فاين بعد ان تكون ذاته ذاتا من شأنها ان
يوجد منه المعلول الاول فقط ثم يلزم المعلول الاول المعلول
الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لايشعر بذاته
كالنار يلزم منه السخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف
واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره بل لا يعرف ذاته يعرف ما يصدر
منه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره والزمنا
من خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واذا لم يعرف غيره
لم يبعد ان لا يعرف نفسه فان قيل كل من لا يعرف نفسه فهو
ميت فكيف يكون الاول ميتا قلنا قد لزمكم ذلك على مساق
مذهبكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل ما لا يعقل بارادة

وقدرة واختيار ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت فان جاز ان يكون الأول
خاليًا عن هذه الصفات كلها فاى حاجة به الى ان يعرف ذاته فان
عادوا الى ان كل برى عن المادة عقل بذاته فيعقل نفسه فقد بينا
ان ذلك تحكم لا برهان عليه **فان قيل** البرهان عليه ان
الموجود ينقسم الى حى والى ميت والحى اقدم واشرف من الميت
والاول اقدم واشرف فليكن حيًا وكل حى يشعر بذاته اذ يستحيل
ان يكون فى معلولاته الحى وهو لا يكون حيا **قلنا** هذه تحكمات
فانا نقول لم يستحيل ان يلزم مما لا يعرف نفسه ما يعرف نفسه
بالوسائط الكثيرة او بغير واسطة فان كان المحيل لذلك كون
المعلول اشرف من العلة فلم يستحيل ان يكون المعلول اشرف
من العلة وليس هذا بديهيا فلم تنكرون شرفه فان وجود الكل
تابع لذاته لا فى علمه الدليل عليه ان غيره لما عرف اشياء سوى
ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع ولو قال القائل الموجود
ينقسم الى الاعمى والبصير والعالم والجاهل فليكن البصير
اقدم فليكن الاول بصيرا وعالما بالاشياء ولكنكم تنكرون ذلك
وتقولون ليس الشرف فى البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد
منه الكل الذى فيه العلماء وذو الابصار فكذلك لا شرف فى معرفة
الذات بل فى كونه مبدءا لذوات المعرفة وهذا شرف مخصوص به
فبالضرورة يضطرون الى نفى علمه تعالى ايضا بذاته ولا يدل على شئ

بالاستغنا عن البصر والعلم

من

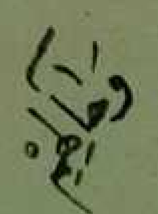
من ذلك سوى الارادة ولا يدل على الارادة سوى حدوث العالم
وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من يأخذ الامور من نظر العقل
فجميع ما ذكروه من صفات الاول او نفوه لا حجة لهم عليها الا تخمينات
وظنون يستنكف الفقهاء فيها فى الظنيات لا غير ولو حار العقل
فى الصفات الالهية فلا عجب وانما العجب من عجبهم بانفسهم
بادلتهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور معرفة نفيسة
مع ما فيها من الخبط والخيال **مسئلة** فى ابطال قولهم ان الله
تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان
الى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك فان من ذهب
منهم الى انه لا يعلم الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن يذهب
الى انه يعلم غيره وهو الذى اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم
الاشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضى والمستقبل
والآن ومع ذلك زعم انه لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات
ولا فى الارض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلى ولا بد اولا من فهم
مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض ونبين هذا بمثال وهو ان
الشمس تنكسف مثلا بعد ان لم تكن منكسفة ثم تنجلى فيحصل
لها ثلاثة احوال اعنى الكسوف حالة فيها هو معدوم منتظر
الوجود اى سيكون وحال هو فيها موجود اى هو كائن وحالة
ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل ولنا بازاء هذه

الأحوال الثلاثة علوم مختلفة فانا نعلم اولا ان الكسوف معدوم
وسيكون وثانيا انه كائن وثالثا انه كان وليس كائنا الآن وهذه
العلوم الثلاثة متغيرة ومختلفة وتعاقبها على المحل يوجب تغير
الذات العالمة فانه لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف موجود الآن
كان جهلا لا علما ولو علم عند وجوده انه معدوم كان جاهلا فبعض
هذه لا يقوم مقام بعض فزعموا ان الله تعالى لا يختلف حاله في
هذه الأحوال الثلاثة فانه يؤدي الى التغير وما لا يختلف حاله
لم يتصور ان يعلم هذه الامور الثلاثة فان العلم يتبع المعلوم
فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة
والتغير على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع
صفاته وعوارضه ولكن علما هو يتصف به في الازل والابد ولا
يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس هي موجودة وان القمر
موجود وانهما حصلا منه بواسطة الملائكة التي سموها
باصطلاحهم عقولا مجردة ويعلم انهما يتحركان حركات دورية
ويعلم ان بين فلكيهما تقاطع على نقطتين هما الرأس والذنب
وانهما يجتمعان في بعض الاحوال فينكسف الشمس اي يحول
جرم القمر بينها وبين اعين الناظرين فتستتر الشمس عن الاعين
وانه اذا جاوزا العقدة مثلا بمقدار كذا وهو نسبة مثلا فانها
تنكسف من اخرى وان ذلك الانكساف يكون في جميعها او ثلثها

او

او نصفها وانها تمكث ساعة او ساعتين وهكذا الى جميع احوال
الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه بهذا
قبل حالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف
ولا يوجب تغيرا في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فانها انما
تحدث باسباب وتلك الاسباب لها اسباب اخر الى ان ينتهي
الى الحركة الدورية السماوية وسبب الحركة الدورية نفس السموات
وسبب تحريك النفس الشوق الى التشبه بالله والملائكة
المقربين فالكل معلوم له اي هو منكشف له انكشافا واحدا
متناسبا لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا فحال الكسوف لا يقال
انه يعلم ان الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده انه انجلى الآن
وكل ما يجب في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه
لانه يوجب التغير هذا فيما ينقسم بالزمان وكذا مذهبهم فيما ينقسم
بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم يقولون
لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد وانما يعلم الانسان المطلق
بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وانه ينبغي ان يكون بدنه مركبا
من اعضاء بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها للادراك
وبعضها زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان تكون مبثوثة
في اجزائه وهلم جرا الى كل صفة في داخل الادمي وباطنه وكل ما
هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه

كليا فاما شخص زيد فانما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل فان
ما به عماد التميز الاشارة الى جهة معينة والعقل يعقل الجهة
المطلقة الكلية والمكان الكلى فاما قولنا هذا وهذا فهو اشارة
الى نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاس بكونه منه على قرب
او بعد او جهة معينة وذلك يستحيل في حقه وهذه قاعدة
اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية اذ مضمونها ان
زيدا مثلا لو اطاع الله او عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من
احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وافعاله حادثة بعد
ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وافعاله بل لا
يعرف كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان واسلامه
مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص بل يلزم ان يقال تحدى
محمد عليه السلام بالنبوة وهو لم يعرف فى تلك الحالة انه تحدى
بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس
من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا واما النبي المعين
بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة
منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص
معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرا فهذا ما اردنا ان
نذكره من نقل مذهبهم اولا ثم من تفهيمه ثانيا ثم من
القبائح اللازمة عليه ثالثا فلنذكر الآن خيالهم ووجه بطلانه



وخيالهم ان هذه احوال ثلاثة مختلفة والمختلفات اذا تعاقبت
على محل واحد اوجبت فيه تغيرا لا محالة فان كان حالة الكسوف
عالما بانه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان كان عالما
بانه كائن وقبل ذلك كان عالما بانه ليس بكائن وانه سيكون فقد
اختلف حاله فلزم التغير اذ لا معنى للتغير الا اختلاف العالم
فان من لا يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بانه كائن
ثم حصل حالة الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال
ثلاثة حالة هي اضافة محضة فان تحول الشئ الذى كان على
يمينك الى شمالك تغيرت اضافتك ولا تتغير ذاتك بحال وهذا
بتبدل اضافة على الذات وليس بتبدل الذات ومن هذا القبيل
اذا كنت قادرا على تحريك اجسام حاضرة بين يديك فانعدمت
الاجسام او انعدم بعضها لم تتغير قوتك الغريزية ولا قدرتك
لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق اولا ثم على المعين
ثانيا من حيث انه جسم فلم تكن اضافة الى الجسم المعين وصفا
ذاتيا بل اضافة محضة فعدمها يوجب زوال اضافة لا تغيرا
في حال القدرة والثالث والثانى تغير في الذات وهو ان
لا يكون عالما فيعلم ان لا يكون كاذبا فيقدر فهذا تغير وتغير المعلوم
يوجب تغير العلم فان حقيقة ذات العلم يدخل فيه اضافة الى
المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين تعلق بذلك المعلوم

المعين على ما هو عليه فتعلقه به على وجه اخر علم اخر بالضرورة
فتعاقبه يوجب اختلاف حال العالم ولا يمكن ان يقال ان للذات
علما واحدا فيصير العلم بالكون بعد كونه علما بانه سيكون ثم
يصير هو علما بانه كان بعد ان كان علما بانه كائن فالعلم واحد
متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه الاضافة لان الاضافة
في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم فلزم
منه التغير فيه وهو محال على الله تعالى والاعتراض من وجهين
احدهما ان نقول لم تنكرون على من يقول ان الله تعالى له علم واحد
بوجود الكسوف مثلا في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده
علم بانه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد
الانجلاء علم بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات
لا توجب تبدلا في ذات العلم ولا توجب تغيرا في ذات العالم وان
ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة فان الشخص الواحد يكون
على يمينك ثم يرجع الى قدام ثم الى شمالك فتتعاقب عليك
الاضافات والمتغير ذلك الشخص المتنقل دونك وهكذا ينبغي
ان يفهم الحال في علم الله تعالى فانا نسلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد
في الازل والابد والحال لا يتغير وغرضهم نفي التغير وهو متفق
عليه فقولهم من ضرورة اثبات العلم بالكون الآن والانقضاء
التغير فليس بمسلم فمن اين عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما

بقدوم

بقدوم زيد غدا بعده عند طلوع الشمس وادام هذا العلم ولم يخلق
لنا علما اخر ولا غفلة عن هذا العلم لكنا نعلم عند طلوع الشمس بمجرد
العلم السابق بقدومه الآن وبعده بانه قدم من قبل وكان ذلك
العلم الواحد الباقي كافيا في الاحاطة بهذه الاحوال الثلاثة فيبقى
قولهم ان الاضافة الى المعلوم الاول داخلة في حقيقته ومهما
اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما
حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فنقول ان صح
هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا انه لا
يعلم الا نفسه وان علمه بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق
والحيوان المطلق والجماد المطلق وهي
فهذه مختلفات لا محالة بالاضافة اليها تختلف فلا يصلح العلم
الواحد لان يكون علما بالمختلفات لان المضاف مختلف فالاضافة
مختلفة والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم يوجب ذلك تعددا
واختلافا لا تعددا فقط مع التماثل اذ المتماثلات ما يسد
بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد
ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد فهما مختلفان ثم هذه
الانواع والاجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها وهي مختلفة
فالعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد وذلك العلم هو
ذات العالم من غير مزيد عليه وليت شعري كيف يستجيز العاقل
من نفسه ان يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المنقسم احواله

الى الماضى والمستقبل والى الآن وهو يحيل الاتحاد فى العلم المتعلق
بجميع الاجناس والانواع المختلفة المتباعدة وهو اشد من الاختلاف
الواقع بين احوال الشئ الواحد المنقسم بانقسام الزمان فاذا
لم يوجب ذلك تعددا واختلافا فكيف يوجب هذا تعددا واختلافا
ومهما ثبت بالبرهان ان اختلاف الازمان دون اختلاف الاجناس
والانواع فان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا ايضا لا
يوجب الاختلاف واذا لم يوجب الاختلاف جاز الاحاطة بالكل
بعلم واحد دائم فى الازل والابد ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذات
العالم **الاعتراض الثانى** هو ان يقال وما المانع على اصلكم من ان
يعلم هذه الامور الجزئية وان كان يتغير وهلا اعتقدتم ان
هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهم من المعتزلة
الى ان علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند
اخرهم انه محل بالحوادث ولم ينكر جماهير اهل الحق عليهم الا
من حيث ان المتغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير
والحوادث فهو حادث وليس بقديم واما انتم فمذهبكم ان العالم
قديم وانه لا يخلو عن التغير فاذا عقلتم قديما متغيرا فلا مانع
لكم من هذا الاعتقاد **فان قيل** انما احلنا ذلك لان العلم الحادث
فى ذاته لا يخلو اما ان يحدث من جهته او من جهة غيره وباطل
ان يحدث منه فانا بينا ان القديم لا يصدر عنه حادث ولا يصير

هذا
الحد

فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فانه يوجب تغيرا وقد قررناه ومسئلة
حدوث العالم وان حصل ذلك فى ذاته من جهة غيره فكيف
يكون مؤثرا فيه ومغيرا له حتى يتغير احواله على سبيل التسخير
والاضطرار من جهة غيره **قلنا** كل واحد من القسمين غير محال
على اصلكم اما قولكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث
فقد ابطلناه فى تلك المسئلة كيف وعندكم يستحيل ان يصدر
من القديم حادث هو اول الحوادث فشرط استحالته كونه
اولا والا فهذه الحوادث ليست لها اسباب حادثة الى غير
نهاية بل تنتهى بواسطة الحركة الدورية الى شئ قديم هى نفس
الفلك وحياته فالنفس الفلكية قديمة والحركة الدورية تحدث
منها وكل جزء من اجزاء الحركة يحدث وينقضى وما بعده متجدد
لا محالة فاذا الحوادث صادرة من القديم عندكم ولكن اذا تشابهت
احوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام كما
تشابه احوال الحركة لما ان كانت تصدر من قديم متشابه
الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بانه يجوز صدور
حادث من قديم اذا كانت تصدر على التناسب والدوام
فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل واما القسم الثانى
وهو صدور هذا العلم فيه من غيره فنقول ولم يستحيل ذلك
عندكم وليس فيه الا ثلاثة امور احدها التغير وقد بينا لزومه

على اصلكم والثانى كون التغير سببا لتغير المتغير وهو ليس
بمحال فليكن حدوث الشئ سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون
بمثل الشخص المتلون بازاء الحدقة الباصرة سبب لانطباع
مثل الشخص في الطبيعة الجليدية من الحدقة عند توسط الهواء
المشف بين الحدقة والمبصر فاذا جاز ان يكون حدوث الحوادث
سببا لانطباع الصورة فى الحدقة وهو معنى الابصار فلم يستحيل
ان يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الأول بها فان
القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك ويكون حضور الشخص
المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الادراك فليكن ذات
المبداء الاول عندكم مستعدا لقبول العلم ويخرج من القوة
الى الفعل بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغير القديم فالقديم
المتغير عندكم غير مستحيل وان زعمتم ان ذلك مستحيل في
واجب الوجود فليس لكم على اثبات واجب الوجود دليل
الا قطع سلسلة العلل والمعلول كما سبق وقد بينا ان قطع
التسلسل ممكن بتقدير متغير والأمر الثالث الذى تضمنه
هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك شبه التسخر واستيلاء
الغير عليه فيقال ولم يستحيل عندهم هذا وهو ان يكون هو سببا
لحصول العلم له بها فكانه هو السبب فى تحصيل العلم لنفسه ولكن
بالوسائط وقولكم ان ذلك يشبه التسخر فليكن كذلك فانه لائق

باصلكم

باصلكم اذ زعمتم ان ما يصدر من الله تعالى على سبيل اللزوم
والتبع ولا قدرة له على ان يفعل وهذا ايضا يشبه نوعا من
التسخر ويشير الى انه كالمضطر فيما يصدر منه **فان قيل** ان
ذلك ليس باضطرار لأن كماله في ان يكون مصدرا لجميع الاشياء
ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك كمالا لنا لا نقصانا
وتسخرا فليكن كذلك في حقه **مسئلة** فى تعجيزهم عن اقامة
الدليل على ان السماء حيوان وان له نفسا نسبتها الى بدن السماء
كنسبة نفوسنا الى ابداننا وكما ان ابداننا انما تتحرك بالارادة
نحو اغراضنا بتحريك النفس فكذا السموات وان غرض السموات
بحركتها الدورية عبادة رب العالمين على وجه سنذكره
ومذهبهم في هذه المسئلة مما لا ينكر امكانه ولا يدعى استحالته
فان الله قادر على ان يخلق الحياة في كل جسم فلا كبر الجسم
يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل المخصوص
ليس شرطا للحياة اذ الحيوانات مع اختلاف اشكالها مشتركة
في قبول الحياة ولكنا ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل
العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء
بالهام من الله او وحى وقياس العقل ليس يدل عليه نعم ولا
يبعد ان يعرف مثل ذلك بدليل ان وجد الدليل وتساعد ولكنا
نقول ما اوردوه دليلا لا يصلح الا لافادة ظن واما ان يفيد

قطعا فلا وخيالهم فيه ان قالوا السماء متحرك وهذه مقدمة
عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسما لكان كل جسم متحركا
فكل متحرك فاما ان يكون منبعثا عن ذات المتحرك كالطبيعة في
حركة الحجر الى اسفل والارادة في حركة الحيوان مع القدرة
واما ان يكون المحرك خارجا ولكن يحرك على طريق النفس كدفع
الحجر الى فوق وكل ما يتحرك لمعنى في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك
الشئ بالحركة ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر الى اسفل واما
ان يشعر به ونحن نسميه اراديا ونفسانيا فصارت الحركة
بهذه التقسيمات الحاصرة الدائرة بين النفي والاثبات واما
قسرية واما طبيعية واما ارادية واذا بطل القسمان تعين الثالث
ولا يمكن ان يكون قسريا لان المحرك القاسر اما جسم اخر يتحرك
بالارادة او بالقسر وينتهي لا محالة الى ارادة ومهما اثبت في
اجسام السموات متحرك بالارادة فقد حصل الغرض فاي فائدة
في وضع حركات قسرية وبالاخرة لا بد من الرجوع الى ارادة واما
ان يقال انه يتحرك بالقسر والله تعالى هو المحرك بلا واسطة وهو
محال لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالقه للزم ان يتحرك
كل جسم فلا بد ان تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من
الاجسام وتلك الصفة هي المحرك القريب اما بالارادة او بالطبع
ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يحركه بالارادة لان ارادته تناسب

للاجسام

للأجسام نسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على الخصوص لان
يراد تحريكه دون غيره ولا يمكن ان يقال ذلك جزافا فان ذلك
محال كما ثبت في مسئلة حدوث العالم واذا ثبت ان هذا الجسم ينبغي
ان يكون فيه صفة هي مبدا الحركة بطل القسم الاول وهو تقدير
الحركة القسرية فينبغي ان يقال هي طبيعة وهو غير ممكن لان
الطبيعة بمجردها قطعا لا تكون سببا للحركة لان معنى الحركة
هروب من مكان وطلب لمكان اخر فالمكان الذي فيه الجسم ان
كان ملائما له فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك من الهواء على وجه الماء
الى اسفل واذا غمس في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان
الملائم فسكن والطبيعة قائمة ولكن ان نقل الى مكان لا يلائمه
هروب منه الى الملائم كما هرب المملوء بالهواء من وسط الماء الى
حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان تكون طبيعية لان كل
وضع واين يفرض الهرب منه وهو عائد اليه والمهروب عنه هو
بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك لا ينصرف الزق المملوء من
الهواء الى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الارض
فيعود الى الارض فلم يبق الا القسم الثالث وهو الحركة الارادية
الاعتراض هو ان يقول نحن نقدر ثلاثة احتمالات سوى مذهبكم
لا برهان على بطلانها الاول ان نقدر حركة السماء قوة جسم اخر
مريد للحركة بديرها على الدوام وذلك الجسم المحرك لا يكون كرة

ولا يكون محيطا فلا يكون سماء فيبطل قولكم ان حركة السماء ارادية
وان السماء حيوان وهذا الذى ذكرناه ممكن وليس فى دفعه الا مجرد
الاستبعاد والثانى ان يقال الحركة قسرية ومبداها ارادة الله
فانا نقول حركة الجسم الى اسفل ايض قسرى يحدث بخلق الله تعالى
الحركة فيه وكذا القول فى سائر حركات الاجسام التى ليست
حيوانية فيبقى استبعادهم ان الحركة لم اختصت به وسائر
الاجسام يشاركها فى الجسمية فقد بينا ان الارادة القديمة من
شانها تخصص الشئ عن مثله فانهم مضطرون الى اثبات صفة
هذا شانها فى تعيين جهة الحركة الدورية وفى تعيين موضع
القطب والنقطه والقول الوجيه ان ما استبعدوه فى اختصاص
الجسم بتعلق الارادة به من غير تميز بصفة ينقلب عليهم فى تميزه
بتلك الصفة التى يتصف بها غيره من الاجسام وسائر الاجسام
ايض فلم حصل فيه ما لم يحصل فى غيره فان علل ذلك بصفة اخرى
توجه السؤال فى الصفة الاخرى وهكذا يتسلسل الى غير نهاية
فيضطرون بالاخرة الى التحكم فى الارادة وان فى المبادى ما يميز
الشئ عن مثله فيخصصه بصفة تلك الصفة مبدا الحركة كما
اعتقدوه فى هوى الحجر الى اسفل الا انه لا يشعر به كالحجر وقولهم ان
المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع فتلبيس لانه ليس
ثمة اماكن متفاضلة بالعدد عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية

فانا نقول ولم عين جسم السما بتلك الصفة

واحدة فلا للجسم جزء بالفعل ولا للحركة جزء بالفعل وانما يتجزى
بالوهم فليست تلك الحركة لطلب المكان ولا للهرب من المكان فيمكن
ان يخلق جسم فى ذاته معنى يقتضى حركة دورية ويكون الحركة بنفسها
مقتضى ذلك المعنى لان مقتضى المعنى طلب المكان ثم تكون الحركة
للوصول اليه وقولكم ان كل حركة فهو لطلب مكان او هرب منه
اذا كان ضروريا فكانكم جعلتم طلب المكان مقتضى الطبع وجعلتم
الحركة غير مقصودة فى نفسها بل وسيلة اليه ونحن نقول
لا يبعد ان تكون الحركة نفس المقتضى لا لطلب المكان فما الذى يحيل
ذلك فاستبان ان ما ذكروه ان ظن انه اغلب من احتمال اخر فلا
يتبين قطعا انتفاء غيره فالحكم على السماء بانه حيوان تحكم محض
لا مستند له **مسئلة** فى ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء
وقد قالوا ان السماء مطيع لله بحركته ومتقرب اليه لان كل حركة
بالارادة فهى لغرض اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة من
حيوان الا اذا كان الفعل اولى به من الترك والا فلو استوى الفعل
والترك لما تصور الفعل ثم التقرب الى الله ليس معناه طلب الرضاء
والحذر من السخط فان الله يتقدس عن السخط والرضاء وان
اطلق هذه الالفاظ فعلى سبيل المجاز يكنى بهما عن ارادة العقاب
وارادة الثواب ولا يجوز ان يكون التقرب لطلب القرب منه فى
المكان فانه محال فلا يبقى الا طلب القرب فى الصفات فان الوجود

الاكمل وجوده وكل وجود فبالاضافة الى وجوده ناقص وللنقصان
درجات وتفاوت والملك اقرب اليه صفة لامكانا وهو المراد بالملائكة
المقربين اى الجواهر العقلية التى لاتتغير ولا تستحيل ولا تفنى
ويعلم الأشياء على ماهى عليه والانسان كلما ازداد قربا من الملك
في الصفات ازداد قربا من الله ومنتهى طبيعة الادميين التشبه
بالملائكة واذا ثبت ان هذا معنى التقرب الى الله وانه يرجع الى طلب
القرب منه في الصفات وذلك للادمى بان يعلم حقائق الاشياء بأن
يبقى بقاء مؤبدا على اكمل احواله الممكنة له فان البقاء على الكمال
الاقصى هو لله تعالى والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال
فهو حاضر معهم في الوجود اذ ليس فيهم شئ بالقوة حتى يخرج الى
الفعل فاذا كمالهم في الغاية القصوى بالاضافة الى ما سوى الله
تعالى والملائكة السماوية هي عبارة عن النفوس المتحركة للسموات
وفيها ما بالقوة وكمالاتها منقسمة الى ما هو بالفعل كالشكل الكرى
والهيئة وذلك حاضر والى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع
والأين وما من وضع معين الا وهو ممكن له ولكن ليس له سائر الاوضاع
بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكن استيفاء احاد
الأوضاع على الدوام قصد استيفاؤه بالنوع فلا يزال يطلب وضعا
بعد وضع وأينا بعد أين ولا ينقطع هذا قط الامكان فلا تنقطع هذه
الحركات وانما قصده التشبه بالمبدا الاول في نيل الكمال الاقصى

على

على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماوية
لله تعالى وقد حصل لها التشبه من وجهين احدهما استيفاء
كل وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد الاول والثاني
ما يترتب على حركته من اختلاف النسبة في التثليث والتربيع
والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوالع بالنسبة الى الأرض
فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر ويحصل هذه الفوائد
كلها فهذا وجه استكمال النفس السماوية وكل نفس عاقلة
متشوقة الى الاستكمال بذاتها والاعتراض على هذا هو ان
في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكنا لانطول به
ونعود الى الغرض الذي عينتموه اخيرا ونبطله من وجهين احدهما
ان طلب الاستكمال بالكون في كل اين يمكن ان يكون له حماقة لا طاعة
وما هذا الا كانسان لم يكن له شغل وقد كفى المؤونة في شهواته
وحاجاته فقام وهو يدور في البلد او البيت ويزعم انه يتقرب
الى الله وانه استكمال بانه يحصل لنفسه الكون في كل مكان
امكن وزعم ان الكون في الاماكن ممكن له ولست اقدر على الجمع
بينهما بالفرد فاتشبه بالنوع فان فيه استكمالا وتقربا فتسفه
عقله فيه ويحمل على الحماقة ويقال الانتقال من حيز الى حيز ومن
مكان الى مكان ليس كمالا يعتد به او يتشوق اليه ولا فرق بين ما
ذكروه وبين هذا الثاني هو ان نقول ما ذكرتموه من الغرض الحاصل

بالحركة المغربية فلم كانت الاولى مشرقية وهلا كانت الكل
الجهة واحدة وان كان فى اختلافها عرض فهلا اختلفت
بالعكس فكانت التى هى مشرقية مغربية والتى هى مغربية
مشرقية فان كل ما ذكروه من حصول الحوادث باختلاف
الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل بعكس
وكذا ماذكروه من استيفاء الاوضاع والانيات كيف ومن
الممكن لها الحركة الى الجهة الاخرى فما بالها لا تتحرك مرة من
جانب ومرة من جانب استيفاء لما يمكن ان كان الاستيفاء كل
ممكن كمال فدل على ان هذه خيالات لا حاصل لها وان اسرار
ملكوت السموات لا يطلع عليها بامثال هذه الخيالات وانما
يطلع الله تعالى عليه انبياءه واولياءه على سبيل الالهام لا
على سبيل الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة من عند اخرهم
عن بيان التنسب من جهة الحركة واختيارها وقال بعضهم لما
كان استكمالها يحصل بالحركة من اى جهة كانت وكان انتظام
الحوادث الارضية يستدعى اختلاف حركات وتعيين جهات
كان الداعى الى جهة الحركة افاضة الخير على العالم السفلى وهذا
باطل من وجهين احدهما اذ ذلك ان امكن ان يتخيل فليقض بان
مقتضى طبيعة السكون احترازا عن الحركة لا افاضة الخير والتغير
هو التشبه بالله عز وجل على التحقيق فانه مقدس عن التغير والحركة

تغير

منها للشرع انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية فى الجنة
والالام الجسمانية فى النار وانكار وجود جنة ونار كما وصف فى
القران فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية
وكذا الشقاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين
اى لا تعلم ذلك وقوله عليه السلام اعددت لعبادى الصالحين
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فكذلك لا
يدل وجود تلك الامور الشريفة على نفى غيرها بل الجمع بين الامرين
اكمل والموعود اكمل الامور وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق
الشرع فان قيل ما ورد فيه امثال ضربت على حد افهام الخلق
كما ان الوارد من ايات التشبيه واخباره امثال ضربت على حد
فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة عما تخيله عامة
الناس والجواب ان التسوية بينهما تحكم بل يفترقان من
وجهين احدهما ان الالفاظ الواردة فى التشبيه محتملة للتاويل
على عادة العرب فى الاستعارة وما ورد فى وصف الجنة والنار
ووجود الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال يبلغ مبلغا لا يحتمل
التاويل فلا يبقى الا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق
لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة والثانى
ان ادلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة
ويد الجارحة وعين الجارحة وامكان الانتقال والاستقرار على الله

عز وجل فوجب التأويل بأدلة المعقول وما وعد من امور الاخرة
ليس محالا في قدرة الله فيجب الجري على ظاهر الكلام بل على فحواه
الذي هو صريح فيه **فان قيل** وقد دل الدليل العقلي على استحالة
بعث الأجساد كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى
فنطالبهم باظهار دليلهم ولهم فيه مسالك المسلك الأول
قولهم التقدير العود الى الابدان ان لا يعود وثلاثة اقسام اما ان
يقال الانسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كما
ذهب اليه بعض المتكلمين وان النفس التي هي قائمة بنفسها ومدبرة
للجسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحياة اي امتناع الخالق
عن خلقها فتنعدم والبدن ايض ينعدم ومعنى المعاد اعادة الله
تعالى البدن الذي انعدم ورده الى الموجود واعادة الحياة التي
انعدمت او يقال مادة البدن تبقى ترابا ومعنى المعاد ان يجمع
ويركب على شكل الآدمي ويخلق فيه الحيوة ابتداء فهذا قسم
واما ان يقال النفس موجودة وتبقى بعد الموت ولكن ترد الى
البدن الأول لجميع تلك الاجزاء بعينها وهذا قسم واما ان يقال
النفس موجودة فترد النفس الى بدن سواء كان من تلك الأجزاء
او من غيرها ويكون العائد ذلك الانسان من حيث ان النفس تلك
النفس فاما المادة فلا التفاوت اليها اذ الانسان ليس انسانا بها
بل بالنفس وهذه الاقسام الثلاثة باطلة اما الأول فظاهر البطلان

لانه مهما انعدمت الحياة والبدن فاستئناف خلقها ايجاد لمثل ما كان
لا عين ما كان بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شيء وتجدد شيء
كما يقال فلان عاد الى الانعام اي المنعم باق وترك الانعام ثم عاد اليه
اي عاد الى ما هو الأول بالجنس ولكنه غير بالعدد فيكون عودا
بالحقيقة الى مثله لا اليه ويقال فلان عاد الى البلد اي بقي موجودا
خارجا وقد كان له كون في البلد فعاد الى مثل ذلك فان لم يكن
شيء باق وشيئان متعددان متماثلان يتخللهما زمان لم يسم
اسم العود الا ان نسلك مذهب المعتزلة فيقال المعدوم شيء ثابت
والوجود حال يعرض مرة وينقطع تارة ويعود اخرى فيتحقق معنى
العود باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع العدم المطلق الذي هو
النفي المحض وهو اثبات لذات مستمرة الثبات الحال يعود اليه
الوجود وهو محال وان احتمل ناصر لهذا القسم بان قال تراب البدن
لا يفنى فيكون تعاد اليه الحياة فيقول عند ذلك يستقيم ان
يقال عاد التراب حيا بعدما انقطعت عنه الحيوة مرة ولا يكون
ذلك عودا للانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان
انسان لا بمادته والتراب الذي ان يتبدل عليه سائر الاجزاء او
اكثرها بالغذاء وهو ذلك الاول بعينه فهو باعتبار روحه او نفسه
فاذا عدمت الحياة او الروح فما عدم لا يعقل عوده وانما يستأنف
مثله ومهما خلق الله حياة انسانية في تراب يحصل من بدن او شجر

اوفرس اونبات كان ذلك ابتداء خلق الانسان فالمعدوم قط لايعقل
عوده والعائد هو الموجود اى عاد الى حالة كانت له من قبل اى
الى مثل تلك الحالة فالعائد هو التراب الحصفة الحياة وليس
الانسان انسانا ببدنه اذ قد يصير بدن الفرس غذاء الانسان
فيخلق منه نطفة يحصل منها انسان فلا يقال الفرس انقلب
انسانا بل يقال الفرس فرس بصورته لابمادته وقد انعدمت
الصورة وما بقيت الا المادة واما القسم الثاني وهو تقدير بقاء
النفس ورده الى ذلك البدن فهو لو تصور ذلك لكان معادا اى
عودا الى تدبير البدن بعد مفارقته ولكنه محال اذ بدن الميت
ينحل ترابا او ياكله الديدان والطيور ويستحيل دما وبخارا وهواء
وامتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجا يبعد انتزاعه واستخلاصه
ولكن ان فرض ذلك اتكالا على قدرة الله تعالى فلا يخلو اما ان يجمع
الاجزاء التى مات عليها فقط فينبغي ان يعاد الاقطع ومجذوم
الانف والاذن وناقص الاعضاء كما كان وهذا مستقبح لاسيما في
اهل الجنة والذين خلقوا ناقصين في ابتداء الخلقة او الفطرة
فاعادتهم على ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في غاية النكال
هذا ان اقتصر على جميع الاجزاء الموجودة عند الموت وان جمع
جميع اجزائه التى كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين
احدهما ان الانسان اذا تغذى بلحم انسان وقد جرت العادة به

في بعض

في بعض البلاد ويكثر وقوعه في اوقات القحط فيتعذر حشرهما
جميعا لان مادة واحدة كانت بدنا للماكول وصار بالغذاء بدنا
للآكل فلا يمكن رد نفسين الى بدن واحد الثاني انه يجب ان يعاد
جزء واحد كبدن وقلب ويد فانه ثبت بالصناعة الطبية ان
الاجزاء العضوية يغتذى بعضها بفضلة غذاء البعض فيتغذى
الكبد باجزاء معينة قد كانت مادة لجملة من الاعضاء فالى اى
عضو يعاد بل يحتاج في تقدير الاستحالة الاولى الى اكل الناس
وذلك انك اذا تاملت ظاهر التربة المعمورة علمت بعد طول
الزمان ان ترابها جثث الموتى فقد تتربت وزرع فيها وغرس
وصار حبا فاكهة وتناولها الدواب فصارت لحما وتناولها
الانسان فصارت بدنا لنا فما من مادة يشار اليها الا وقد
كانت بدنا لاناس كثيرة فاستحالت وصارت ترابا ثم نباتا ثم
لحما ثم حيوانا بل يلزم منه محال ثالث وهو ان النفوس المفارقة
للابدان غير متناهية والابدان متناهية فلا تفي المواد التى
كانت مواد الناس بانفس الناس كلهم بل تضيق عنهم واما
القسم الثالث وهو رد النفس الى بدن انسان من اى مادة كانت
واى تراب اتفق فهذا محال من وجهين احدهما ان المواد القابلة
للكون والفساد محصورة في مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد
وهي متناهية والانفس المفارقة للابدان غير متناهية فلا تفي

بها والثانی ان التراب لایقبل تدبیر النفس ما بقی ترابا بل لابد
ان تمتزج العناصر امتزاجا ایضا هی امتزاج النطفة بل الخشب
والحدید لایقبل هذا التدبیر فلا یمکن اعادة الانسان وبدنه من
خشب او حدید بل لایکون انسانا الا اذا انقسم اعضاء بدنه
الی اللحم والعظم والاخلاط ومهما استعد البدن والمزاج لقبول
استحق من المبادی الواهبة للنفوس حدوث نفس فیتوارد علی
البدن الواحد نفسان وبهذا بطل مذهب التناسخ وهذا المذهب
هو عین التناسخ فانه یرجع الی اشتغال النفس بعد خلاصها
من البدن بتدبیر بدن اخر غیر البدن الاول فالمسلک الذی
یدل علی بطلان التناسخ یدل علی بطلان هذا المسلک والاعتراض
هو ان یقال لم تنکرون علی من یختار القسم الاخیر ویری ان النفس
باقیة بعد الموت وهو جوهر قائم بنفسه وان ذلک لا یخالف
الشرع بل دل علیه قوله تعالی ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل
الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون فرحین بما اتاهم الله
من فضله وقوله علیه السلام ان ارواح الصالحین فی حواصل
طیور خضر معلقة تحت العرش وما ورد فی الاخبار فی شعور
الارواح بالخیرات والصدقات وسؤال منکر ونکیر وعذاب
القبر وغیره وکل ذلک یدل علی البقاء نعم قد دل مع ذلک علی البعث
والنشور بعده وهو بعث البدن وذلک ممکن ردها الی بدن ای

ای بدن کان من مادة البدن الاول او من غیره او من مادة استانف
خلقها فانه هو بنفسه لا ببدنه اذ یتبدل علیه اجزاء البدن
من الصغر الی الکبر بالهزال والسمن ویتبدل الغذاء ویختلف
مزاجه مع ذلک وهو ذلک الانسان بعینه فهذا مقدور لله
تعالی ویکون ذلک عودا فانه کان قد تعذر علیه ان یحظی بالآلات
واللذات الجسمانیة لفقد الالة وقد اعیدت علیه الة مثل
الاولی فکان ذلک عودا محققا وما ذکرتموه من استحالة هذا
بکون النفوس غیر متناهیة وکون المواد متناهیة محال لا اصل
له فانه بناء علی قدم العالم وتعاقب الادوار علی الدوام ومن لا
یعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للابدان عنده متناهیة
ولیست اکثر من المواد الموجودة وان سلم انها اکثر فالله تعالی
قادر علی الخلق واستئنافها لاختراع وانکاره انکار لقدرة الله
تعالی علی الاحداث وقد سبق ابطاله فی مسئلة حدوث العالم واما
احالتکم الثانیة بان هذا تناسخ فلا مشاحة فی الاسماء فما ورد
الشرع به یجب تصدیقه فلیکن تناسخا وانما نحن ننکر التناسخ
فی هذا العالم واما البعث فلا ننکره سمی تناسخا او لم یسم وقولکم
ان کل مزاج استعد لقبول مزاج استحق حدوث نفس من المبادی
رجوع الی ان حدوث النفس بالطبع لا بالارادة وقد ابطل ذلک
فی مسئلة حدوث العالم کیف ولا یبعد علی مساق مذهبکم ان یقال

انما يستحق حدوث نفس اذا لم يكن ثمة نفس موجودة فلتستأنف
نفس فيبقى ان يقال فلم لم يتعلق بالأمزجة المستعدة في الارحام
قبل البعث والنشور بل في عالمنا هذا فيقال لعل الانفس المفارقة
تستدعي نوعا آخر من الاستعداد ولا يتم سببه الا في ذلك الوقت
ولا بعد في ان يفارق الاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء
الذي لم يستفد كمالا بتدبير البدن مدة والله تعالى اعرف بتلك
الشروط وباسبابها واوقات حضورها وقد ورد الشرع به وهو
ممكن فيجب التصديق به المسلك الثاني انه لو ليس من المقدور
ان يقلب الحديد ثوبا منسوجا بحيث يعتم به الا بان يحلل اجزاء
الحديد الى العناصر باسباب تستولي على الحديد فتحلله الى بسائط
العناصر ثم يجمع الى ان يكتسب صورة القطن ثم يكتسب القطن
صورة الغزل ثم يكتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسج على هيئة
معلومة ولو قيل ان قلب الحديد عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة
في هذه الاطوار على ترتيب كان محالا نعم يجوز ان يخطر للانسان ان
هذه الاستحالة يجوز ان تحصل كلها في زمان متقارب لا يحس
الانسان بطوله فيظن انه وقع فجأة دفعة واحدة واذا عقل هذا
فالانسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر او ياقوت او در
او تراب محض لم يكن انسانا بل لا يتصور ان يكون انسانا الا ان
يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام والعروق واللحم

الكاملة المفارقة للاستعداد المشروط للنفس

والغضاريف

والغضاريف والاخلاط والاجزاء المفردة متقدمة على المركبة
فلا يكون البدن ما لم تكن الاعضاء ولا تكون الاعضاء المركبة ما
لم تكن العظام واللحم والعروق ولا تكون هذه المفردات ما لم تكن
الاخلاط ولا تكون الاخلاط الاربعة ما لم تكن موادها من
الغذاء ولا يكون الغذاء ما لم يكن حيوان او نبات وهو اللحم والحبوب
ولا يكون حيوان ونبات ما لم تكن العناصر الاربعة جميعا ممتزجة
بشرائط مخصوصة طويلة اكثر مما فصلنا جملتها فاذا لا يمكن
ان يتجدد بدن انسان ليرد النفس اليه بهذه الامور ولها اسباب
كثيرة فينقلب التراب انسانا بان يقال له كن او بان يمهد لانسان
انقلابه في هذه الادوار واسبابه هي القاء النطفة المستخرجة
من لباب بدن الانسان في رحم حتى يستمد من دم الطمث
ومن الغذاء مدة حتى يتخلق مضغة ثم علقة ثم جنينا ثم طفلا
ثم شابا ثم كهلا فقول القائل يقال له كن فيكون غير معقول
اذ التراب لا يخاطب وانقلابه انسانا دون التردد في هذه الاطوار
محال وتردده في هذه الاطوار دون جريان هذه الاسباب محال
فيكون البعث محالا الاعتراض انا لا نسلم ان الترقي في هذه الاطوار
لا بد منه حتى يصير بدن الانسان كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة
فانه لو بقي حديدا لما كان ثوبا بل لا بد ان يصير قطنا مغزولا ثم
منسوجا ولكن ذلك في لحظة او مدة ممكن ولم يتبين لنا ان البعث

يكون فى اوخى ما يمدان يكون جميع العظام وانشاء اللحم وانباته
فى زمان طويل وليست المنافسة فيه وانما النظر فى ان الترقى
فى هذه الاطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة او سبب
من الاسباب وكلاهما ممكنان عندنا كما ذكرناه فى المسئلة الاولى
من الطبيعيات عند الكلام فى اجراء الله تعالى العادة وان المقترنات
فى الوجود اقترانها ليس على وجه التلازم بل العادة يجوز
خرقها فيحصل بقدرة الله تعالى هذه الامور دون وجود اسبابها
واما الثانى فهو ان نقول ذلك يكون باسباب وليس من شروطه
ان يكون السبب هو المعهود بل فى خزانة المقدورات عجائب
وغرائب لم يطلع عليها ينكرها من لا يظن ان لا وجود الا لما شاهده
كما ينكر طائفة السحر والنارنجات والطلسمات والمعجزات
والكرامات وهى ثابتة بالاتفاق باسباب غريبة يطلع عليها
بل لو لم ير انسان المغناطيس وجذبه للحديد وحكى له ذلك
لاستنكره وقال لا يتصور جذب الحديد الا بخيط يشد عليه
ويجذب بانه المشاهد فى الجذب حتى اذا شاهده يعجب منه وعلم
ان علمه قاصر عن الاحاطة بعجائب القدرة وكذلك الملحدة المنكرة
للبعث والنشور اذا بعثوا وراوا عجائب صنع الله فيه ندموا
ندامة لا تنفعهم ويتحسرون على جحودهم تحسرا لا ينفعهم ويقال
لهم هذا الذى كنتم به تكذبون كالذى يكذب بالخواص والاشياء

الغريبة بل لو خلق انسان عاقلا ابتداء وقيل له ان هذه النطفة
القذرة المتشابهة الاجزاء تنقسم اجزاؤها المتشاكلة فى رحم
ادمية الى اعضاء مختلفة لحمية وعصبية وعظمية وعرقية وشحمية
وغضروفية فيكون منه العين على سبع طبقات مختلفة فى المزاج
واللسان مع تفاوتهما فى الرخاوة والصلابة مع تجاورهما وهلم جرا
الى البدائع التى فى الفطرة لكان انكاره اشد من انكار الملحدة حيث
قالوا ائذا كنا عظاما نخرة الاية فليس ينكر المنكر للبعث انه من
اين عرف انحصار اسباب الوجود فيما شاهده ولم يبعد ان يكون
فى احياء الابدان منهاج غير ما يشاهده وقد ورد فى بعض الاخبار
انه يعم الارض مطر فى وقت البعث قطراته تشبه النطفة وتختلط
بالتراب فاى بعد فى ان يكون فى الاسباب الالهية امر يشبه ذلك
ونحن لا نطلع عليه ويقتضى ذلك انبعاث الاجساد واستعدادها
لقبول النفوس المحشورة وهل لهذا الانكار مستند الا الاستبعاد
المجرد فان قيل الفعل الالهى له مجرى واحد مضروب لا يتغير
ولذلك قال تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقال ولن
تجد لسنة الله تبديلا وهذه الاسباب التى اوهمتم امكانها ان
كانت فينبغى ان تطرد ايضا وتتكرر الى غير نهاية وان يبقى هذا النظام
الموجود فى العالم من التولد والتوالد الى غير نهاية وبعد الاعتراف
بالتكرر والدور فلا يبعد ان يختلف منهاج الامور فى كل الف الف

سنة مثلا ولكن يكون ذلك التبدل ايضا دائما ابدا على سنة واحدة
فان سنة الله لا تبديل فيها وهذا انما كان لان الفعل الالهي يصدر
عن المشيئة الالهية والمشيئة ليست متعينة الجهة حتى يختلف
نظامها باختلاف جهاتها فيكون الصادر منها كيف ما كان منتظما
انتظاما يجمع الازل والابد على نسق واحد كما تراه في سائر الاسباب
والمسببات فان جوزتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق
المشاهد الان او عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل
التكرر والدور فقد رفعتم القيامة والاخرة وما دل عليه ظواهر
الشرع اذ يلزم عليه ان يكون قد تقدم على وجودنا هذا البعث كرات
وسيعود كرات وهكذا على الترتيب وان قلتم ان السنة الالهية
بالكلية تتبدل الى جنس اخر ولا تعود قط هذه السنة وينقسم
هذا الامكان الى ثلاثة اقسام قسم قبل خلق العالم وكان الله
تعالى ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم هو عود الاجسام
وهو المنهاج البعثي بطل الاتساق والانتظام وحصل التبديل
لسنة الله تعالى وهو محال فان هذا انما يمكن بمشيئة مختلفة بحسب
اختلاف الاحوال اما المشيئة الازلية فلها مجرى واحد مضروب
فلا يتبدل عنه لان الفعل يضاهي المشيئة والمشيئة على سنن
واحد لا تختلف بالاضافة الى الازمان وزعموا ان هذا لا يناقض
قولنا ان الله تعالى قادر على كل شيء فانا نقول ان الله تعالى قادر على

الموت

115

البعث والنشور وجميع الامور الممكنة على معنى انه لو شاء لفعل
وليس من شرط قولنا هذا ان شاء ولا ان يفعل وهذا كما انا نقول
ان فلانا قادر على ان يجز رقبة نفسه ويبقر بطن نفسه ويصدق
ذلك على معنى ان لو شاء الفعل ولكنا نعلم انه لا يشاء ولا يفعل لا
يناقض قولنا انه قادر بمعنى انه لو شاء لفعل فان الحمليات لا
تناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق اذ قوله لو شاء لفعل شرطي
موجب وقولنا ما شاء وما فعل حمليتان سالبتان والسالبة
الحملية لا تناقض الموجبة الشرطية فاذا الدليل الذي دلنا على
مشيئة ازلية وليست متعينة دلنا على ان مجرى الامر الالهي
لا يكون الا على انتظام واتساق بالتكرر والعود وان اختلف
في احاد الاوقات فيكون اختلافا جاريا على انتظام واتساق
بالتكرر والعود واما غير هذا فلا يمكن والجواب ان هذا
استمداد من مسئلة قدم العالم وان المشيئة قديمة فليكن العالم
قديما وقد ابطلنا ذلك وبينا انه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة اقسام
وهو ان يكون الله تعالى موجودا ولا عالم ثم يخلق العالم على النظم
المشاهد ثم يستأنف نظما ثانيا وهو الموعود في الجنة ثم يعدم
الكل حتى لا يبقى الا الله تعالى عز وجل وهو ممكن ولولا ان الشرع قد
ورد بان الثواب والعقاب والجنة والنار لا اخر لها واما تبديل
سنة الله اذا كان هو المغير والمبدل فانه تعالى غير ايات عن خلق

السموات والارض في مدة فقال في ستة ايام وايات انه يبدل
الارض غير الارض والسموات في اسرع من لمح البصر فقال وما امرنا الا
واحدة كلمح بالبصر فالمانع ان يكون في كل ما يرد فعله انتهاج طريق
غير الاول وهذه المسئلة كيف مادارت تبنى على مسئلتين احدهما
حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم والثانية خرق العادات
لخلق المسببات دون الاسباب خرقا للعادات او احداث اسباب
على منهج اخر غير معتاد وقد فرغنا على المسئلتين جميعا **خاتمة**
الكتاب فان قال قائل فقد فصلتم مذاهب هؤلاء افتقطعون
القول بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم **قلنا** تكفيرهم
لا بد منه في ثلاث مسائل احداها مسئلة قدم العالم وقولهم ان
الجواهر كلها قديمة والثانية قولهم ان الله تعالى لا يحيط علما
بالجزئيات الحادثة من الاشخاص والثالثة في انكارهم بعث
الاجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام
بوجه ومعتقدها يعتقد كذب الانبياء وانهم ذكروا ما ذكروه على
سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير وتفهيما وهذا هو الكفر الصريح الذي
لم يعتقده احد من فرق المسلمين فاما ما عدا هذه المسائل الثلاث
من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها فمذهبهم
قريب من مذهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الاسباب الطبيعية
هو الذي صرح المعتزلة به في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم

قد نطق به فريق من فرق الاسلام الا هذه الاصول الثلاثة فمن يرى
تكفير اهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم ايضا به ومن يتوقف عن
تكفيرهم يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل واما نحن فلسنا نؤثر
الان الخوض في تكفير اهل البدع وما يصح منه وما لا يصح منه كيلا
يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب والله تعالى الموفق للصواب
والهادي الى سبيل الرشاد والمثبت على الاسلام والسنة
والمجيب عن الاهواء والبدع والضلاله وهو حسبي
ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم وصلى الله على سيدنا
محمد النبي الامي وعلى اله
وصحبه وسلم تسليما
كثيرا والحمد
لله رب
العلمين

تم هذا الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه يوم الثلاثا تاسعة
وعشرين خلت من شهر ذي القعدة سنة ١٢٩٧ هجريه

بلغ مقابلة على الاصل ٢ ٣ ... ١٢٩٧


King Saud University
1957